

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'INCIDENCE DES REPRÉSENTATIONS DES ÉVÉNEMENTS DE 1984 EN INDE
SUR LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE DE LA COMMUNAUTÉ SIKHE
MONTRÉALAISE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

LAURENCE NORMAND

AVRIL 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIÈRES

NOTE SUR LA TRANSLITTÉRATION DES MOTS PUNJABIS.....	vii
NOTE SUR LA FÉMINISATION.....	viii
RÉSUMÉ.....	ix
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	6
CADRE CONCEPTUEL.....	6
1.1 Introduction	6
1.2 Représentations sociales	6
1.2.1 Définitions retenues	10
1.3 Ethnicité, identité ethnique et conscience ethnique	12
1.3.1 Ethnicité.....	12
1.3.2 Groupe ethnique et identité.....	15
1.3.3 Conscience ethnique	17
1.3.4 Définitions retenues	18
1.4 Identité et sikhisme	20
1.4.1 Gourou Nānak et les débuts de la tradition sikhe	22
1.4.2 Gourou Arjan et le début de la martyrologie sikhe.....	25
1.4.3 Instauration de l'ordre du <i>Khālsā</i>	26
1.4.4 Religion, politique et identité martiale	28
1.4.5 Les <i>Singh Sabhā</i> et le <i>Sikh Rahit Maryādā</i>	29

1.4.6 Conclusion	32
CHAPITRE II.....	33
HISTOIRE D'UNE CRISE POLITIQUE	33
2.1 Introduction	33
2.2 La partition de l'Inde et du Pendjab	34
2.3 Des remaniements et des demandes qui se poursuivent	36
2.4 Jarnail Singh Bhindranwale.....	38
2.5 L'assaut du Temple d'or.....	38
2.6 L'assassinat d'Indira Gandhi et la fureur de novembre 1984.....	42
2.7 D'une atmosphère de guerre civile à un relatif retour au calme	45
2.8 Les sikhs au Canada	48
2.9 Commémorer les événements de 1984.....	49
3.0 Conclusion	55
CHAPITRE III.....	57
MÉTHODOLOGIE	57
3.1 Introduction	57
3.2 Intégration au sein de la communauté sikhe.....	57
3.3 Méthode d'enquête et échantillon.....	58
3.4 Méthode d'analyse et d'interprétation	63
3.5 Éthique de la recherche.....	65
3.6 Posture de la chercheuse	66
3.7 Réception de la recherche dans la communauté	67
CHAPITRE IV	69
PRÉSENTATION DES RÉSULTATS ET DE LEUR ANALYSE	69

4.1 Introduction	69
4.2 Présentation des participant-e-s et des entrevues.....	69
4.2.1 Première entrevue : Samina	69
4.2.2 Deuxième entrevue : Ravneet	70
4.2.3 Troisième entrevue : Amrit.....	71
4.2.4 Quatrième entrevue : Manveer et Simran	72
4.2.5 Cinquième entrevue : Surinder	73
4.2.6 Sixième entrevue : Jaspreet	74
4.2.7 Septième entrevue : Kulveer.....	75
4.2.8 Huitième entrevue : Ramjot et Gurtej.....	76
4.3 Résultats et leur interprétation	77
4.3.1 La nature et l'objectif des événements de 1984.....	77
4.3.2 Irruption dans la sacralité.....	81
4.3.3 Un gouvernement maître de la corruption	85
4.3.4 Un portrait sombre d'Indira Gandhi	88
4.3.5 Pourquoi la terre ne tremble que pour les sikh-e-s?.....	93
4.3.6 Représentations du <i>shahīd</i>	96
4.3.7 Représentations de Bhindranwale.....	101
4.3.8 <i>Khālistān</i> et identité.....	109
4.3.9 Relations entre sikh-e-s et hindou-e-s.....	112
4.3.10 Relations avec le groupe majoritaire	116
4.3.11 Transmissions des représentations.....	119
4.3.12 Récapitulation à propos de l'identité	121
4.3.13 Pour le futur, entre peur et espoir d'une résistance.....	123

CONCLUSION	127
ANNEXE A – Canevas d’entretien	133
ANNEXE B – Grille d’observation des événements.....	134
ANNEXE C – Grille d’observation quotidienne au temple	135
ANNEXE D Formulaire de consentement	136
LISTE DE RÉFÉRENCES	140

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier Mathieu Boisvert, mon directeur de recherche, qui a su aiguisé ma passion pour l'Inde et m'a guidé tout au long de mon parcours à la maîtrise. Nous aurons la chance de commencer un nouveau projet à l'automne, cette fois-ci dans le cadre de mon doctorat.

Je veux également remercier Roxanne Marcotte, professeure au département de sciences des religions, qui m'a donné accès à un bureau pour que je puisse rédiger dans un endroit tranquille, à n'importe quelle heure du jour et de la nuit. Par ailleurs, le fait de vous voir fidèle au poste à tous les jours m'a donné la motivation nécessaire pour continuer malgré la fatigue.

Je tiens aussi à remercier les professeur-e-s du département qui m'ont encouragée, guidée dans mon cheminement et ont pris le temps de répondre à mes questions. Une mention spéciale également pour Julie Vig et Béatrice Halsouet, anciennes étudiantes supervisées par M. Boisvert, qui m'ont offert de l'aide ponctuelle.

Un merci tout spécial aux membres de ma famille, qui m'ont toujours encouragée à poursuivre mes rêves. Vous m'avez permis chacun à votre façon de réaliser ce projet qui m'est très cher.

Merci aux membres de la communauté sikhe montréalaise pour votre accueil chaleureux. Dès les premiers jours de visite au gurdwārā Gurū Nānak Darbār, j'ai rencontré de merveilleuses personnes. Sans votre participation, ce projet n'aurait jamais pu se réaliser. Merci de m'avoir accordé votre confiance et d'avoir répondu à mes innombrables questions. Vous avez fait preuve d'une grande patience et de beaucoup d'ouverture à mon égard. Grâce à vous, j'ai découvert tellement de choses en seulement deux ans. Ce n'est qu'un commencement!

NOTE SUR LA TRANSLITTÉRATION DES MOTS PUNJABIS

Certains mots utilisés à l'intérieur de ce mémoire de maîtrise sont issus de la langue punjabie, langue maternelle de bon nombre de personnes sikhes. Cette langue s'écrit normalement dans le script *gurmukhī*. Afin de respecter le plus possible les subtilités de la langue originale, la *Petite anthologie bilingue de Gurū Nānak avec rudiments grammaticaux et lexique* de Denis Matringe (2012a) nous a servi de guide. Nous nous sommes également appuyée sur nos connaissances de base en langue punjabie. Les mots ayant un équivalent en français, par exemple « Pendjab », « punjabi » et « gourou » sont écrits dans cette langue. Par ailleurs, les noms et prénoms ne sont généralement pas écrits en translittération, à l'exception de ceux des gourous sikhs. Nous écrivons par exemple « Jarnail Singh Bhindranwale » sans signe diacritique, mais « Gourou GobindSingh » et « Gourou Nānak » avec ces signes. Contrairement aux autres mots, les noms propres de personnes ne sont pas écrits en italique. Les mots translittérés sont écrits au singulier par souci de simplicité. Lorsque nous citons directement les propos d'un-eauteur-e, nous respectons la façon dont elle ou il a écrit les mots puisqu'il n'existe pas de système universellement accepté pour la translittération.

NOTE SUR LA FÉMINISATION

Les propos contenus dans le présent mémoire de maîtrise sont féminisés. Il nous semble important de donner autant de place aux femmes qu'aux hommes tout d'abord parce que les sujets rencontrés dans le cadre de cette recherche sont de sexe féminin et masculin. De plus, la religion sikhe prône depuis ses débuts avec les enseignements de son fondateur GourouNānak l'égalité entre les sexes. Nous remarquons toutefois que cette égalité n'est pas toujours présente dans la réalité étant donné l'influence de la culture.¹ Bien que les femmes aient autant le droit que les hommes de participer aux différentes sphères religieuses que les hommes, on remarque encore une division sexuelle des tâches, notamment dans les temples sikhs. Les hommes sont beaucoup plus visibles lors des différentes cérémonies. Nous avons donc décidé de donner aux femmes la place qui leur revient.

¹ Voir à ce propos le mémoire de maîtrise de Vig (2009) sur les représentations des femmes et des relations homme-femme réalisé au gurdwārā Gurū NānakDarbār de Lasalle.

RÉSUMÉ

Le Pendjab, petit état situé au nord-ouest de l'Inde, a été le théâtre d'une véritable crise dans les années 1980. L'année 1984 a été particulièrement marquante pour les communautés sikhes : invasion du Temple d'or par l'armée indienne, assassinat d'Indira Gandhi par ses gardes du corps sikhs et violences meurtrières ciblant les sikh-e-s durant quatre jours. Près de 32 ans se sont écoulés et l'année 1984 reste un sujet d'actualité au sein des communautés sikhes de la diaspora. Partant du postulat des événements d'une telle violence auront des conséquences au niveau identitaire, cette recherche a comme objectif de comprendre l'incidence des représentations des événements de 1984 en Inde sur la construction de l'identité ethnique de la communauté sikhe montréalaise. Des entrevues semi-dirigées ont été réalisées auprès de huit sikh-e-s fréquentant le *gurdvārā Gurū NānakDarbār* de Lasalle, combinées à de l'observation participante. Nous avons ainsi pu comprendre que les sikh-e-s n'ont aucune confiance envers le gouvernement indien, qu'ils jugent responsable des événements de 1984. Pire encore, ces événements sont perçus comme un véritable génocide visant à éliminer les sikh-e-s, déjà minoritaires en Inde. Les représentations du gouvernement entrent en contraste avec celles du pays actuel, le Canada. Les sikh-e-s rencontré-e-s se sentent appartenir à la société canadienne. Ainsi, cette recherche nous a permis de comprendre que plusieurs identités aux frontières fluides et mouvantes interagissent chez ces personnes : identité canadienne, sikhe et indienne. Malgré tout, les blessures liées à 1984 sont encore présentes et affectent les représentations que les sikh-e-s se font d'eux-mêmes ainsi que leur relation avec le groupe majoritaire canadien.

Mots clés : Représentations sociales, identité ethnique, sikhisme, événements de 1984 en Inde, communauté sikhe montréalaise

INTRODUCTION

Les années 1980 ont été déchirantes pour le Pendjab, petit état au nord-ouest de l'Inde. Il a connu un contexte de véritable crise. L'année 1984 a été particulièrement marquante pour les sikh-e-s de l'Inde, et par ricochet, celles et ceux de la diaspora. Trois événements majeurs se sont enchaînés au cours de l'année 1984. Au début du mois de juin 1984, l'armée indienne a reçu l'ordre du gouvernement d'Indira Gandhi de s'introduire dans le complexe du Temple d'or pour en déloger le leader politique et religieux Bhindranwale ainsi que ses hommes. Ces derniers sont accusés d'extrémisme et d'accumuler des armes dans l'enceinte du temple. Ils sont tués lors de l'opération, tout comme des centaines de fidèles et des membres de l'armée indienne. Quelques mois plus tard, le 31 octobre 1984, Gandhi est assassinée par Beant Singh et Satwant Singh, deux sikhs chargés de sa protection. Dès le lendemain, des violences ont éclaté et des milliers de sikhs sont brutalement assassinés dans les rues de Delhi principalement, mais également dans d'autres villes indiennes. Deux thèses principales circulent pour expliquer de telles violences. La première explique le massacre de sikh-e-s, principalement par des individus hindous, comme une vengeance à la suite de l'assassinat de la première ministre. L'autre thèse défendue est celle d'une violence planifiée par des membres du parti du Congrès au pouvoir.

Une chose est sûre, c'est que peu importe ce qui a motivé de telles violences, la souffrance humaine qui en découle est réelle. Les communautés sikhes en Inde comme à l'étranger ont été secouées par autant de violence. L'année 1984 fait maintenant partie de l'histoire récente de l'Inde, et plus particulièrement des communautés sikhes. Plusieurs sikh-e-s ont choisi de s'exiler vers d'autres pays afin de fuir les violences de cette époque.

Une étude de terrain préliminaire au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle nous a permis de repérer quelques affiches faisant référence à l'opération *Blue Star* et au *Khālistān*, mouvement sécessionniste visant la création d'un État sikh indépendant de l'Inde. Nous avons commencé nos visites au temple sur une base régulière à l'automne 2014, presque trente ans jour pour jour après les violences ayant secoué les communautés sikhes indiennes en novembre 1984.

Après des lectures et une observation préliminaire, nous avons émis l'hypothèse que les sikh-e-s ont la volonté de ne pas oublier. Nous voulions savoir si l'histoire de 1984 se transmet d'une génération à l'autre. Si tel est le cas, de quelle façon est-elle transmise et par qui? Est-ce la famille qui est au cœur de la transmission, ou bien toute la communauté? Le sujet de 1984 intéresse-t-il les jeunes adultes de la diaspora? Les représentations qu'elles et ils s'en font sont-elles les mêmes que celles des personnes présentes en Inde en 1984? Comment les gens perçoivent-ils le gouvernement indien après l'opération *Blue Star*? Le tiennent-ils pour responsable? Perçoivent-ils d'autres responsables? Nous avons aussi remarqué une grande affiche dans la salle de prière (*darbār sāhib*) du *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* faisant référence au mouvement pour le *Khālistān*, c'est-à-dire pour un État sikh indépendant. Cette référence politique à l'intérieur d'un lieu de culte nous a amenée à réfléchir sur les sphères politico-religieuses présentes dans la tradition sikhe. Nous nous demandons également si ce mouvement est toujours actif en diaspora, et plus particulièrement au sein de la communauté sikhe montréalaise. Au *laṅgar* (cuisine communautaire du temple), nous avons observé une grande photographie de Jarnail Singh Bhindranwale, l'homme que le gouvernement indien voulait éliminer lors de l'opération *Blue Star*. Comment les membres de la communauté sikhe montréalaise se représentent-ils cet homme? Fait-il l'unanimité au sein de la communauté? Une multitude de questions a aiguisé notre curiosité sur le sujet, ce qui a nourri notre réflexion et nous a amenée à déterminer une question de recherche à laquelle nous

aimerions répondre avec ce mémoire de maîtrise. Nous avons donc formulé la question de recherche suivante :

Quelle est l'incidence des représentations des événements de 1984 en Inde sur la construction identitaire de la communauté sikhe montréalaise?

Les principaux concepts ayant guidé la réalisation de ce mémoire sont ceux des représentations sociales de Denise Jodelet (1997; 2014) et de Jean-Claude Abric (1997, 2003, 2005), de l'identité ethnique de Danielle Juteau (2015) et de la conscience ethnique d'Albert Bastenier (2004). Le concept de représentations sociales nous permettra d'appréhender la façon dont les sikh-e-s se représentent les événements de 1984 dans toute sa subjectivité. Nous pourrons ainsi mieux comprendre quelles sont les principales représentations qui sont partagées dans la communauté sikhe montréalaise. Ces représentations seront ensuite mises en relation avec l'identité ethnique. Le concept de Juteau permet d'appréhender l'identité comme un fait social en constante évolution. Nous verrons également en quoi les sikh-e-s se distinguent d'autres groupes en contexte canadien et indien.

Dans le cadre de mémoire de maîtrise, nous avons réalisé une recherche de terrain alliant l'observation participante à des entretiens semi-dirigés. Le projet a été majoritairement conduit au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle, au sein duquel nous avons préalablement établi des contacts avec des membres de la communauté. L'observation participante n'a toutefois pas été limitée au temple et a ainsi englobé d'autres activités pertinentes. Au total, huit entretiens formels ont été réalisés avec des femmes et des hommes âgés entre 24 et 51 ans. Certain-e-s sont issu-e-s de l'immigration de première génération, alors que d'autres sont de deuxième génération. L'observation s'est déroulée sur une période d'un peu plus d'un an et demi. Nous avons également participé à des activités pertinentes pour la recherche,

comme un séminaire sur le *Khālistān*. Les données recueillies ont été analysées en suivant la méthode qualitative thématique en continu de Paillé et Mucchielli (2012).

Les recherches portant sur les communautés sikhes montréalaises sont peu nombreuses, surtout dans le milieu universitaire francophone. La quasi-totalité (99,2%) des sikh-e-s québécois-e-s habitent dans la région de Montréal. Les sikh-e-s appartiennent plus largement au groupe des sud-asiatiques, lequel forme la plus grande minorité visible au Canada. (Statistique Canada, 2011) Par ailleurs, une étude s'intéressant spécifiquement aux représentations sociales de 1984 n'a jamais été entreprise auprès de la communauté sikhe de Montréal. L'étude des représentations en lien avec l'identité permettra de mieux connaître la communauté sikhe, ainsi que de mieux comprendre les processus identitaires liés aux événements de 1984 et leur transmission au sein du groupe. Elle permettra également de mieux comprendre le rôle d'événements violents dans cette construction identitaire, ce qui peut s'appliquer plus largement à d'autres groupes ethniques.

Le présent mémoire de maîtrise est divisé en quatre chapitres. Nous allons présenter au premier chapitre le cadre théorique et conceptuel qui nous a guidée pour la construction et la mise en application de ce projet de mémoire. Nous commencerons par le concept de représentations sociales avec les théories de Denise Jodelet et de Jean-Claude Abric. Nous verrons ensuite les concepts d'ethnicité et de groupe ethnique, qui nous amèneront vers une compréhension de l'identité ethnique telle que conceptualisée par la sociologue Danielle Juteau. Nous verrons également le concept de conscience ethnique d'Albert Bastenier, lequel est selon notre réflexion indissociable de l'identité ethnique. Nous ferons ensuite une présentation des principaux éléments de l'histoire du sikhisme ayant contribué à forger les identités sikhes.

Le deuxième chapitre intitulé *Histoire d'une crise politique* a comme objectif d'éclairer la lectrice ou le lecteur sur ce que sont les événements de 1984 en Inde. Afin de donner une vue d'ensemble des facteurs en lien avec ce qu'on peut qualifier d'une véritable crise qui a sévi dans les années 1980 en Inde, nous débiterons notre discussion avec la partition de l'Inde de 1947, reflet de plusieurs déceptions pour les sikh-e-s de l'Inde. Nous présenterons différentes demandes qui ont suivi, pour la plupart amenées par le parti sikh *Śiromaṇī Akālī Dal*, puis par Jarnail Singh Bhindranwale. Nous aborderons ensuite l'année 1984 par ses trois événements principaux : l'opération *Blue Star*, l'assassinat d'Indira Gandhi et les violences meurtrières qui s'ensuivent. Nous verrons que les théories sur les causes de ces événements sont multiples. Finalement, la période ayant suivi 1984 sera brièvement abordée.

Le troisième chapitre porte sur la méthodologie employée. Nous décrirons comment nous avons intégré la communauté sikhe et le choix du terrain d'étude. Nous décrirons l'échantillon, la méthode d'enquête et celle employée pour l'interprétation des données. Nous discuterons ensuite brièvement des considérations éthiques et de notre posture de recherche.

Le quatrième et dernier chapitre débute avec la présentation des entrevues et du portrait général des répondant-e-s. Les résultats de la recherche ainsi que leur interprétation seront ensuite discutés. Nous verrons que la communauté sikhe montréalaise est loin d'être monolithique et que ses représentations sont variées. Les représentations liées aux événements de 1984 sont transmises de génération en génération et interviennent dans la construction identitaire des membres de la communauté.

CHAPITRE I

CADRE CONCEPTUEL

1.1 Introduction

Ce premier chapitre a comme objectif de poser les bases conceptuelles de notre recherche, c'est-à-dire de présenter les concepts qui ont guidé notre réflexion tout au long de l'élaboration du présent mémoire de maîtrise. Nous présenterons tout d'abord le concept de représentations sociales, puis celui d'identité ethnique. Pour arriver à bien définir l'identité ethnique, nous passerons en revue quelques concepts y étant reliés, tels que l'ethnicité, le groupe ethnique et la conscience ethnique. Nous formulerons brièvement l'historique de chacun des concepts en mettant en lumière les travaux des principales et principaux auteur-e-s qui ont contribué à les modéliser. Nous allons ensuite présenter les principales définitions que nous avons retenues pour chacun des concepts.

1.2 Représentations sociales

Émile Durkheim, éminent sociologue français, est le premier chercheur à s'intéresser au phénomène des représentations, lesquelles il nomme représentations collectives.¹ Son objectif était en fait d'établir une distinction nette entre les pensées

¹Se référer à Durkheim (1898) pour explorer la notion de représentations collectives plus en détails

individuelle et collective (Herzlich, 1972, p. 303). La conscience de chaque individu est à l'origine des représentations individuelles, alors que pour les représentations collectives, l'ensemble de la société constitue son substrat (Moscovici, 1997, p. 81). Une autre distinction entre représentations individuelles et collectives est que la transmission et la reproduction des premières sont variables, alors que les deuxièmes sont stables (Ibid., p. 82). Jean Piaget a lui aussi abordé le concept de représentations, dans le domaine de la psychologie de l'enfant.² Son approche est cognitive et les représentations sont pour lui essentiellement des images mentales (Fischer, 2010). Sa théorie étant plus psychique et s'éloignant au fil du temps de plus en plus de l'aspect social des représentations, elle finit par poser ses limites à expliquer les représentations d'une manière surtout individuelle (Moscovici, 1997, p. 89-91).

Serge Moscovici, psychologue social, est le premier chercheur à formuler une véritable théorie des représentations sociales. Il inaugure en 1965 un laboratoire de psychologie sociale dans lequel d'autres chercheuses et chercheurs qui deviendront de grandes figures dans le domaine des représentations sociales ont mené des projets, comme Denise Jodelet (Buschini et Doise, 2008, p. 13), dont les conceptions seront utiles pour la suite de ce mémoire. Moscovici (1997, p. 79) mentionne en effet qu'il a l'idée de remettre l'étude des représentations au goût du jour au début des années 60, après plusieurs années d'éclipse de cette notion. Moscovici reprend le concept de représentations collectives de Durkheim, le faisant passer du domaine de la sociologie à la psychologie sociale. La théorie des représentations sociales est par la suite appliquée par des chercheuses et chercheurs à d'autres domaines des sciences sociales. La position de Moscovici est que le sujet et l'objet sont indistincts l'un de l'autre, dans une constante interrelation, ce qui marque une rupture avec les théories

²Se référer à Piaget (2003 [1947]) pour plus de détails sur la conception des représentations sociales selon cet auteur

béhavioristes qui font une distinction nette entre stimulus et réponse (Abric, 2003, p. 12, à propos de Moscovici).

Si, par exemple, un individu (ou un groupe) exprime une opinion (c'est-à-dire une réponse), par rapport à un objet, une situation, cette opinion est d'une certaine façon constitutive de l'objet, elle le détermine. L'objet est alors reconstruit de telle sorte qu'il soit consistant avec le système d'évaluation utilisé par l'individu à son égard. Autrement dit, un objet n'existe pas en lui-même, il existe pour un individu ou un groupe et par rapport à eux. C'est donc la relation sujet-objet qui détermine l'objet lui-même. Une représentation est toujours représentation de quelque chose pour quelqu'un. (Ibid., p. 12)

Les représentations sociales sont donc construites par un sujet, dans sa relation avec l'objet. En effet, elles sont « toujours représentation d'un objet » (Jodelet, 2014, p. 371). Se représenter un objet, c'est en quelque sorte formuler une théorie sur une « connaissance de sens commun » (Jodelet, 2014, p. 366). Le terme objet est utilisé au sens large, c'est-à-dire qu'il peut s'agir d'un objet matériel, une idée, une personne, soi-même, un événement, une situation, le monde qui nous entoure, etc. Par ailleurs, il est à préciser qu'à partir de maintenant, nous utiliserons le terme objet pour décrire au sens large tout ce qui est sujet à être représenté. Le terme objet peut donc être utilisé pour parler d'une personne qui sera objet d'une représentation, comme un « savoir naïf, naturel » (Ibid., p. 53). La connaissance peut être formulée par rapport à un objet, une idée, une personne, soi-même, un événement, une situation, le monde qui nous entoure, etc. Bref, presque tout dans le monde peut être représenté.

Nous nous trouvons dans un paradigme constructiviste, où la réalité est construite par un individu ou un groupe, partant du postulat que la réalité n'est pas une donnée objective. En fait, « toute réalité est représentée, c'est-à-dire appropriée par l'individu ou le groupe, reconstruite dans son système cognitif, intégrée dans son système de valeurs dépendant de son histoire et du contexte social et idéologique qui l'entourne » (Ibid., p. 12). Autrement dit, la représentation sociale passe par le

système cognitif et s'imbrique dans le système de valeurs, lequel prend racine dans un groupe social : « C'est donc à l'interface du psychologique et du social que nous place la notion représentation sociale » (Jodelet, 2014, p. 366). C'est par ailleurs ce double aspect, cognitif et social, qui lui confère toute sa richesse et la légitimité de sa pertinence scientifique. Elle constitue donc un objet d'étude tout à fait pertinent « en raison de son importance dans la vie sociale, de l'éclairage qu'elle apporte sur les processus cognitifs et les interactions sociales » (Jodelet, 1997, p. 53). Jodelet se réjouit de l'application de la théorie des représentations sociales dans des recherches provenant de divers domaines d'étude, le plus souvent en sciences sociales, comme l'anthropologie et la psychologie cognitive. Moscovici (1997, p. 101) mentionne au contraire qu'il est souhaitable que la recherche sur les représentations reste dans le domaine de la psychologie sociale. Selon lui, il faut éviter « que les diverses sciences sociales se tournent [...] vers le domaine des représentations, comme si la psychologie sociale était encore 'un mot qui désigne toutes sortes de réalités' » (Ibid., p. 101).

Une des caractéristiques des représentations sociales est qu'elles sont constamment actives. Elles sont organisées de manière complexe, car elles comportent plusieurs éléments, bien que ces aspects puissent être étudiés en solo. Mis ensemble, ces aspects forment un tout qui informe sur la réalité (Jodelet, 1997, p. 52-53).

Jodelet (1997, p. 53) définit la représentation sociale de la façon suivante : « C'est une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social. » On l'appelle aussi un « savoir de sens commun », cette connaissance étant différente des savoirs scientifiques (Ibid., p. 53).

Jean-Claude Abric a par ailleurs mis en pratique le modèle de Moscovici, tout en modélisant la structure de la représentation sociale d'une manière plus élaborée

encore. Elle serait composée d'un centre stable et d'un ou plusieurs éléments qui gravitent autour, qu'il appelle les éléments périphériques (Abric, 1997, 2003, 2005). Il établit en ce sens une certaine hiérarchie entre les éléments qui composent la représentation sociale, tout en précisant que cette notion de gradation est présente dans d'autres travaux avant lui, bien que n'étant pas conceptualisée en ces termes. Selon lui, toute représentation a un noyau central, lequel est caractérisé par sa stabilité. Il n'est donc pas sujet à changement, alors que l'opposé s'applique pour les aspects périphériques. Plus ceux-ci sont loin dans la hiérarchie, plus ils peuvent être sujets à des changements, et ce sans pour autant affecter le centre. Abric (1997, p. 215) élabore deux fonctions que le noyau central, qu'il nomme également noyau structurant, assure. Il s'agit des fonctions génératrice et organisatrice. La première est celle qui donne un sens aux divers éléments composant la représentation. La deuxième fonction, comme son nom l'indique, permet l'organisation des éléments constitutifs de la représentation. Elle permet son unification et sa stabilisation, parce qu'elle « détermine la nature des liens qui unissent entre eux les éléments de la représentation » (Ibid.).

1.2.1 Définitions retenues

Dans le cadre de l'élaboration et de la mise en application de la présente recherche, nous avons principalement retenu les perspectives d'Abric et de Jodelet. Les représentations des événements de 1984 en Inde ont été peu étudiées jusqu'à maintenant. Utiliser les conceptions de Jodelet et Abric nous permettra d'explorer les représentations que se font les sikh-e-s d'événements qu'elles et ils ont soit vécus directement, soit par la transmission au sein de la communauté à Montréal. La perspective d'Abric permet d'étudier les représentations plus en profondeur, en décodant les éléments centraux et périphériques qui les construisent. Ceci nous permettra de les mettre en lien avec la construction de l'identité, laquelle nous

définirons dans la prochaine section. Puisque les représentations ont été peu étudiées dans ce contexte, nous voulons utiliser une approche qui permette aux répondant-e-s de s'exprimer spontanément sur le sujet, dans une perspective de construction des connaissances. Nous les considérons comme les experts de leur propre expérience, et donc de leur représentation.

La définition des représentations sociales qui nous a guidée tout au long de la réalisation de ce mémoire de maîtrise est reprise de Jodelet :

Le concept de représentation sociale désigne une forme de connaissance spécifique, le savoir de sens commun, dont les contenus manifestent l'opération de processus génératifs et fonctionnels socialement marqués. Plus largement, il désigne une forme de pensée sociale. Les représentations sociales sont des modalités de pensée pratique orientées vers la communication, la compréhension et la maîtrise de l'environnement social, matériel et idéal. En tant que telles, elles présentent des caractères spécifiques au plan de l'organisation des contenus, des opérations mentales et de la logique. (Jodelet, 2014, p. 367-368)

Tout comme Abric le suggère, nous tenterons de découvrir le centre stable et les éléments périphériques des représentations sociales que se font les sikh-e-s des événements de 1984 et des sujets qui y sont liés, comme les représentations d'Indira Gandhi et de Jarnail Singh Bhindranwale. Selon Abric (2003, p. 61), l'entrevue constitue une méthode encore aujourd'hui pertinente pour l'étude des représentations sociales. Nous la combinerons toutefois à l'observation participante, qui nous permettra d'accéder au contexte religieux dans lequel les participants évoluent, puisque toujours selon Abric (2003, p. 62) l'entretien seul est rarement suffisant, surtout pour relever la structure des représentations. Nous tenterons tout de même de structurer les représentations, ayant eu accès à une partie du cadre social dans lequel les individus évoluent.

Ainsi, un de nos objectifs est de découvrir quelles sont les représentations liées aux événements de 1984 en Inde. Nous voulons comprendre quelle est la vision des individus membres de la communauté sikhe montréalaise à ce propos. Pour ce faire, nous nous intéressons aussi à la structure des représentations, d'où l'importance de chercher les éléments stables et les périphériques. De plus, cette organisation nous renseignera sur l'importance des représentations et des différents éléments qui les composent.

Nous avons par ailleurs choisi de travailler sur l'identité ethnique des participant-e-s pour comprendre comment elle est influencée par les représentations sociales concernant les événements de 1984 en Inde. Nous nous intéressons donc également aux représentations que se font les sikh-e-s d'eux-mêmes, de ce que signifie être sikh. Les représentations sociales et l'identité ethnique sont selon nous imbriquées et s'influencent mutuellement. Nous allons donc présenter dans la prochaine section les auteurs qui ont contribué à ce domaine d'étude et les définitions qui ont été retenues pour l'élaboration du cadre conceptuel de cette recherche. Nous commencerons par détailler le concept d'ethnicité afin d'en arriver à mieux comprendre l'identité ethnique.

1.3 Ethnicité, identité ethnique et conscience ethnique

1.3.1 Ethnicité

Le concept d'ethnicité prend son origine dans le terme grec « ethnos » qui à l'époque de la Grèce antique, représentait les individus ne faisant pas partie du même groupe, c'est-à-dire ceux qui n'adhéraient pas à la cité-État (Bradley, 2007, p. 19). Ce sont ceux qui sont en quelque sorte distincts de soi. L'ethnie est étudiée depuis très longtemps en anthropologie, alors il est peu surprenant d'apprendre que la définition

de ce concept a grandement évolué avec le temps. Les ethnologues travaillant pour les colonisateurs français du début du 20^e siècle avaient comme tâche de classifier les ethnies des populations indigènes, en Afrique par exemple, pour les contrôler, les recenser et les cartographier (Costey, 2006, p. 105). Il en ressort que : « Les catégories ethniques qui sont alors produites, tendent à figer (institutionnaliser) les réalités qu'elles décrivent, en les inscrivant dans une logique administrative d'identification » (Ibid.). Elles sont ainsi rigides et décrivent les groupes comme d'une manière non hétérogène, comme si chaque ethnie partageait exactement les mêmes caractéristiques.

Danielle Juteau (2015, p. 157), sociologue canadienne érudite des études ethniques, aborde le concept d'ethnicité comme un fait social à appréhender dans son objectivité autant que dans sa subjectivité. Pour décrire l'ethnicité, Juteau (2015, p. 157) parle d'une croyance en « des ancêtres communs, réels ou putatifs », élément de définition qu'elle reprend de Vallee (1975). Comme nous sommes dans un paradigme constructiviste, où la réalité objective n'est pas nécessairement ce qui est recherché, il n'est pas nécessaire que les ancêtres communs soient réels. La croyance à elle seule suffit à créer une appartenance au groupe ethnique. Elle va par ailleurs interagir dans la construction de l'identité des individus et des groupes. Juteau ajoute par ailleurs que cette croyance « est ce qui distingue le groupe ethnique d'autres catégories sociales et culturelles, telles que les femmes, les prolétaires, les jeunes, les universitaires » (Juteau, 2015, p. 157).

Les sikh-e-s partagent en effet une longue tradition d'ancêtres communs, représentés notamment par les dix gourous humains. Les représentations sociales de ses ancêtres se transmettent au sein du groupe social et contribuent à forger leur identité, laquelle sera définie un peu plus loin dans ce chapitre. La tradition sikhe compte aussi une longue lignée d'ancêtres martyrs, lesquels font partie intégrante de la façon dont les sikh-e-s se perçoivent et alimentent leur système de valeurs. Nous verrons plus en

détails certains de ces ancêtres et comment ils viennent contribuer à la formation de l'identité du groupe dans les prochaines sections. Pour les croyant-e-s, il ne s'agit habituellement pas de savoir si leurs ancêtres ont réellement existé, car pour eux, il s'agit d'un fait avéré, ce qui est propre aux traditions hagiographiques.

Toujours selon Juteau (2015, p. 39), deux processus sont à l'œuvre dans l'ethnisation des individus, car selon elle, on ne naît pas ethnique mais on le devient. Ces deux processus indissociables sont la socialisation et l'identification. La socialisation passe en grande partie par la famille, dans des tâches aussi simple que d'apprendre à manger, se vêtir, etc. Elle est également à l'œuvre dans d'autres types d'interaction, notamment au sein de la communauté.

L'ethnicité n'est pas quelque chose d'inné mais plutôt un construit social. Il ne suffit pas de naître dans un groupe pour être ethnique : « L'ethnicité n'est pas une donnée biologique, mais un fait social comportant une part d'objectif, une part de subjectif : elle est une production » (Juteau, 2015, p. 72). Le sociologue belge Albert Bastenier (2004), pour rendre compte du fil conducteur de la pensée de Frédéric Barth (1969) pose la question suivante :

[...] pour rendre compte de l'émergence contemporaine des groupements ethniques, n'a-t-on pas avantage à considérer quel est le résultat de cette action qu'est l'organisation sociale des appartenances collectives générées par les différences culturelles, plutôt que de voir ces dernières comme la manifestation du déterminisme de la culture sur la configuration des groupes sociaux? (Bastenier, 2004, p. 130)

N'étant pas déterminée biologiquement, l'ethnicité serait ainsi construite à l'intérieur des rapports sociaux entre les groupes.

1.3.2 Groupe ethnique et identité

Identité et groupes ethniques sont des concepts qui s'influencent mutuellement. Danielle Juteau, pour rendre compte de ces deux concepts, a été influencée par plusieurs auteurs tels que Weber (1971) et Frédéric Barth (1969). Son ouvrage très fameux *L'ethnicité et ses frontières*, dans lequel sont regroupés divers articles qu'elle a composés au cours de sa carrière, nous a été très utile pour la construction de ce projet. Elle s'inspire grandement de Barth (1969), lequel a théorisé l'ethnicité avec le concept de « boundaries » ou frontières. Bastenier (2004) a également repris le concept de frontières, qui permet de comprendre l'ethnicité et l'identité ethnique de manière non statique et comme un construit social. Juteau (2015) parle de frontières internes et externes d'un groupe. Elle utilise également le terme face, qui selon elle, contrairement à la notion de dimension, rend compte de l'indissociabilité des deux côtés des frontières et du fait qu'ils y sont imbriqués (Ibid., p. 92). Ceci étant dit, à quoi Juteau fait-elle référence plus précisément lorsqu'elle utilise les termes de faces ou frontières ethniques?

Premièrement, mentionnons que l'identité se construit à l'intersection des frontières internes et des frontières externes d'un groupe. Les rapports de domination liés au statut minoritaire d'un groupe relativement à un groupe majoritaire créent un contexte dans lequel sont construites les frontières externes. Dans le cas présent, le groupe minoritaire est constitué de la communauté sikhe montréalaise, population ciblée par la recherche, et les Montréalais dans leur ensemble, de confession non sikhe, constituent le groupe majoritaire. La face externe de l'ethnicité met en relation le rapport entre les groupes, c'est-à-dire le « nous » et le « eux ». Ainsi, contrairement à d'autres théories, Juteau (2015, p. 25) précise que dans sa conceptualisation, la frontière interne n'équivaut pas au « nous » et la frontière externe au « eux ». Cette relation est plutôt située au niveau de la face externe, et ce rapport, puisqu'impliquant des processus de domination, est construit de manière inégalitaire (Ibid., p. 132).

Les frontières internes sont plutôt composées des éléments historiques et culturels antérieurs aux rapports de domination. Les aspects religieux, linguistiques, économiques, politiques et les valeurs partagées par le groupe minoritaire sont des exemples de composantes des frontières internes. La face interne correspond de ce fait au rapport que le groupe entretient avec son histoire.

Le processus de communalisation est très souvent à la base de la formation d'une communauté ou d'un groupe ethnique, comme celui formé par les sikh-e-s montréalais-es. Elle est fondée sur « une croyance subjective en une origine commune » (Juteau, 2015, p. 102), laquelle fait naître un sentiment d'appartenance au groupe. Juteau reprend ainsi le concept de Weber (1971, p. 41), qui définit la communalisation comme « une disposition de l'activité sociales [qui] se fonde – dans le cas particulier, en moyenne ou dans le type pur – sur le sentiment subjectif (traditionnel ou affectif) d'appartenir à une même communauté. » C'est en partie par ce processus que se forme l'identité ethnique :

La présence d'un groupe ethnique présuppose une vie en commun, qui facilite le processus de communalisation et la formation, éventuelle, d'une communauté. Ce qui est fondamental, c'est la relation qui s'établit entre la culture, la mémoire historique et la croyance subjective en une communauté d'origine, ainsi que les facteurs favorisant la communalisation. (Juteau, 2015, p. 92)

Par contre, comme le précise Halsouet (2012, p. 17), « un groupe peut être une communauté culturelle, un groupe culturellement spécifique, sans forcément être un groupe ethnique, car ce dernier s'oppose à des tiers, dans des rapports d'inégalités économiques et politiques. »

L'identité ethnique se maintient au niveau des frontières, « dans les interactions entre membres de groupes différents. » (Costey, 2006, p. 106) L'étude de l'identité ethnique insiste sur « les frontières ethniques et leur maintien plutôt que sur la

constitution interne des groupes. » (Ibid., p. 108) L'identité est par ailleurs présentée par Juteau (2015) et Bastenier (2004) comme étant mouvante et en constante évolution :

Les groupes ethniques ne sont pas immuables, il n'y a qu'à regarder pour le constater : leurs frontières fluctuent sans cesse. Certains groupes perdurent, d'autres non; certains groupes ethniques conquis disparaissent et s'assimilent, d'autres survivent, s'épanouissent même et parfois se libèrent; des immigrants ou groupes immigrants se fondent dans le creuset, d'autres tissent de nouveaux liens de sociabilité, créent des réseaux institutionnels, quelques fois dès leur arrivée, quelques fois après plusieurs générations. Nombre d'entre eux, qu'ils soient majoritaires ou minoritaires, se transforment, les critères définissant l'appartenance ethnique et les attributs du groupe se modifiant constamment. De toute évidence, l'ethnicité n'est pas une marque indélébile qui engendre naturellement les groupes ethniques, aussi faut-il chercher à rendre compte de leur émergence et examiner les relations et rapports qui les constituent. (Juteau, 2015, p. 67-68)

Nous verrons par ailleurs à la section du présent chapitre sur l'identité et le sikhisme des éléments d'histoire qui ont amené l'identité du groupe ethnique que constituent les sikh-e-s à se modifier au fil des années. Différents groupes se sont par ailleurs formés, certains décidant d'établir une scission avec l'orthodoxie sikhe établie dans la ville d'Amritsar en Inde. Avec l'immigration, de nouvelles communautés sikhes sont formées à travers le monde.

1.3.3 Conscience ethnique

L'identité ethnique est ce qui nous intéressait le plus au départ, mais d'une manière fortuite, les sujets rencontrés ont aussi représenté leur conscience ethnique, ce qui montre à quel point les deux concepts sont imbriqués. Bastenier (2004) fait une distinction entre identité et conscience ethnique. L'identité permet de se définir, en d'autres termes elle sert à décrire qui nous sommes « à partir de traits culturels,

politiques et économiques que les acteurs se reconnaissent ou se voient imputés » (Bastienier, 1998, p. 199). Elle correspond de ce fait avant tout à « une expression de l'appartenance sociale, du rattachement de l'acteur à un groupe » (Ibid.). La conscience ethnique, quant à elle, permet de répondre à la question « de qui suis-je différent? »

La conscience ethnique repose ainsi sur un procédé de différenciation, permettant de définir ce en quoi nous sommes différents des autres. Elle repose sur une dichotomie opposant « nous » et « eux » :

Plusieurs caractéristiques peuvent être mises en évidence pour fournir un recours utilisable aux fins de la différenciation (âge, sexe, statut, appartenance politique, etc.). La conscience ethnique, quant à elle, utilise surtout, quoique non exclusivement, des traits culturels comme la langue, les coutumes, la tradition, la religion, un passé historique commun et, le plus souvent, une combinaison de plusieurs ou toutes caractéristiques. Ce concept rapproche donc le questionnement sociologique portant sur l'utilisation d'une représentation sociale (ici, celle de groupe ethnique) à des fins de transaction sociale et le questionnement anthropologique visant à cerner les traits transmis par la mémoire culturelle vivante. (Rousseau à propos de Bastenier, 2012, p. 11)

1.3.4 Définitions retenues

Le concept d'identité ethnique de Juteau (2015) nous a servi de référence dans le cadre de la recherche, tant pour la conception du projet que la réalisation de celui-ci. Nous appréhendons l'identité du groupe ethnique par l'analyse de ses frontières internes et externes ainsi que leurs interrelations. Le concept a également été utile afin de construire la grille d'observation et le schéma d'entretien. Il a par ailleurs guidé l'analyse et l'interprétation des résultats. Le concept s'avère pertinent pour ce projet puisqu'il englobe beaucoup d'éléments provenant des frontières internes et externes du groupe, lesquels pourront être aisément opérationnalisés. Il est toutefois à noter que nous n'avons qu'un aperçu des faces externes puisque nous ne les avons

observées que du côté de la communauté sikhe, le groupe minoritaire n'ayant pas été rencontré dans le cadre de cette recherche. L'approche de Juteau est en ce sens très pertinente puisqu'elle « [...] dépasse aussi bien les conceptions statique, primordialiste, empiriste, essentialiste, naturaliste et absolutiste de l'ethnicité que d'autres, plus récentes, où l'ethnicité est perçue comme illusoire ou arbitraire » (p. 92).

Nous aborderons brièvement dans la section des résultats des représentations sociales liées à la conscience ethnique puisque ceux-ci sont importants pour comprendre l'identité sikhe. La définition de Bastenier (2004) nous a été utile pour comprendre et repérer les éléments relatifs à la conscience ethnique. La conscience ethnique nous renseigne par ailleurs sur la façon dont le groupe perçoit l'autre dans ses relations situées aux frontières externes telles que définies par Juteau (2015). Elle nous permettra de mieux saisir les particularités de cette relation entre le groupe minoritaire que constitue notre échantillon.

Nous verrons au quatrième chapitre sur les résultats que la majeure partie de nos observations concernant le processus de différenciation des sujets est surtout lié au groupe majoritaire en Inde, c'est-à-dire celui des hindou-e-s. Lorsque les sujets se sont définis en opposition avec un autre groupe, il s'agissait davantage des hindous que du groupe majoritaire québécois. Plusieurs répondant-e-s se sont également défini-e-s en opposition avec le groupe minoritaire des musulmans québécois, avec lequel ils disent être souvent confondu-e-s.

La conscience ethnique, qui peut selon Bastenier (2004) se développer ou non chez les individus, intervient également dans la construction de l'identité. Ainsi, en répondant à la question « de qui suis-je différent? », les individus élaborent leur connaissance d'eux-mêmes. Se définir implique également de comprendre en quoi nous sommes différents des autres. En fait comme le souligne Bastenier (2004), la

conscience ethnique diffère de l'identité en ce sens qu'elle la dépasse. Elle permet de classer les groupes sociaux, d'établir une hiérarchie entre eux. C'est pour cette raison que nous avons décidé d'intégrer également ce concept au présent mémoire, qui nous permettra de mieux analyser les résultats et ainsi d'obtenir une meilleure compréhension de l'identité des sikh-e-s rencontré-e-s, puisque leur conscience ethnique est liée aux représentations qu'ils se font des événements de 1984.

Maintenant que nous avons établi les concepts structurant l'ensemble de ce mémoire de maîtrise, nous allons parcourir brièvement l'histoire du sikhisme afin de dégager des éléments structurants composant l'identité sikhe.

1.4 Identité et sikhisme

Le groupe ciblé par cette recherche appartient à la communauté sikhe montréalaise. Il est important de préciser qu'elle est composée d'une diversité d'identités et que ces identités sont très fluides. Les sikh-e-s à travers le monde forment un groupe hétérogène où de multiples identités se croisent, s'influencent et parfois entrent en conflit. Les dissensions au sein du *panth*, c'est-à-dire la communauté formée par l'ensemble des sikh-e-s, sont tout de même présentes et il existe énormément de façons d'être sikh-e. Nous n'avons qu'à fréquenter des individus dans la communauté pour nous apercevoir qu'il existe diverses opinions sur celles et ceux qui entrent dans la catégorie « vrai-e sikh-e ».

Nous tenterons tout de même de présenter, dans une perspective générale et tout de même limitée, quels éléments ont pu contribuer à l'élaboration d'une identité normative sikhe et comment elle a évolué au cours de l'histoire. Nous sommes consciente que cette section n'élabore pas sur un concept en particulier, mais elle permet selon nous de mieux comprendre la pertinence des concepts préalablement

définis et pose des bases afin de mieux comprendre l'explication de la crise politique punjabie et les résultats obtenus au cours de la présente recherche. Il s'agit bien entendu des grandes lignes d'éléments ayant contribué à l'identité sikhe, d'où la nécessité de garder en tête que toute règle ou norme peut être suivie à la lettre, enfreinte et interprétée de diverses manières, ce qui permet au final la construction de diverses identités sikhes. Par ailleurs, plusieurs mouvements sectaires ont vu le jour au fil du temps, la plupart en raison de dissensions avec le groupe sikh majoritaire représenté par l'orthodoxie établie à Amritsar en Inde et considéré comme le lieu d'autorité du sikhisme. Il est évidemment impossible dans le cadre de cette recherche de passer en revue tous ces groupes.

À titre d'exemple, le *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de ville Lasalle, où la présente recherche a été en majeure partie conduite, est associé au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Parc-Extension. À environ cinq minutes de marche du *gurdvārā* dans le quartier Parc-Extension se trouve un autre temple, celui-ci par contre associé à un mouvement sectaire du sikhisme, les *Ravidāsīs*, ce qui illustre la diversité au sein de la tradition sikhe. Pour certains individus rencontrés à Lasalle, le mouvement des *Ravidāsīs* n'est pas une branche du sikhisme. Il s'agit pour eux d'une religion différente, alors que pour d'autres il s'agit d'une façon différente de pratiquer la religion sikhe, ce qui montre que l'identité religieuse est subjective, en ce sens qu'elle est sujette à interprétation. C'est bien évidemment pour cette raison que l'un de nos critères pour déterminer la participation à la présente recherche est de se considérer comme sikh, peu importe ce que les autres en disent. Il s'agit donc d'un critère d'auto-identification des répondant-e-s. Nous reviendrons plus en détails sur les critères de sélection des participant-e-s au troisième chapitre sur la méthodologie.

Nous allons maintenant présenter une vue d'ensemble du sikhisme à partir de ses fondements afin de comprendre comment les différents éléments au cours de l'histoire ont contribué à la formation des identités sikhes.

1.4.1 Gourou Nānak et les débuts de la tradition sikhe

La religion sikhe est fondée au Pendjab du XV^e siècle à une époque où l'Inde n'est pas un pays comme nous le connaissons aujourd'hui, mais un ensemble de royaumes gouvernés par l'empire moghol (Matringe, 2008). Les religions dominantes sont alors l'hindouisme et l'islam, cette dernière étant la confession d'appartenance des Moghols. La religion est fondée par Gourou Nānak (1469-1539), né de parents hindous à Talwandi, qui depuis la partition de l'Asie du Sud en 1947 appartient au Pakistan. Les *Janam-sākhī*, qui signifient littéralement « récits de naissance », relatent les grands épisodes de la vie du fondateur et premier gourou de la religion sikhe (Matringe, 2008; Singh, 2011).³ Les *Janam-sākhī*, comme d'autres types de littérature sikhe, contribuent à transmettre les bases historiques qui contribuent à la construction de l'identité sikhe. Selon Singh (2011, p. 2), les récits de vie du premier gourou sont très populaires et les parents et grands-parents en font la lecture aux enfants, faisant office d'agent de transmission d'une partie de l'identité sikhe.

La religion sikhe s'est développée en relation avec l'islam et l'hindouisme puisque ces deux religions étaient très présentes au Pendjab au temps de Nānak. Encore aujourd'hui, les désaccords persistent quant à savoir si le sikhisme ne serait pas un syncrétisme entre ces deux religions ou s'il s'agit plutôt d'une nouvelle tradition leur étant complètement détachée. Une chose est sûre, on retrouve une influence de l'islam et de l'hindouisme dans certains mythes, rites et symboles sikhs. Il importe de préciser que ceux-ci sont également empreints d'une influence culturelle propre au Pendjab et à l'Asie du Sud, indissociable de la religion.

³Pour une présentation simple et détaillée de l'histoire de Gurū Nānak selon les *janamsākhī*, se référer au premier chapitre de l'ouvrage de Singh (2011).

Les enseignements de Nānak prônent l'égalité et l'acceptation de la différence. La tradition présente en effet l'égalité de tous les êtres humains comme un principe fondamental enseigné à ses fidèles par Gourou Nānak et qui sera ensuite transmis de génération en génération. Ce concept est à la base de plusieurs pratiques, comme celles se déroulant au *laṅgar*, la cuisine communautaire qu'on retrouve aujourd'hui dans tout temple sikh. La nourriture servie est la même pour tous les individus qui s'assoient au sol pour manger, encore une fois pour symboliser l'égalité. Le *sevā*, soit le service volontaire, est une façon de mettre en pratique des valeurs telles que l'égalité, l'humilité et la compassion. Il permet de servir le divin par le biais du service à autrui, devenant même un impératif moral pour les fidèles (Matringe, 2008). Murphy (2004) rapporte même les paroles d'un homme sikh affirmant que c'est ce qu'il y a de plus important dans le sikhisme. Beaucoup de *sevā* s'effectue au *laṅgar*, mais il peut être pratiqué partout, à l'intérieur comme à l'extérieur du temple. Le *sevā* permet alors de transmettre des valeurs qui contribuent à la formation de l'identité sikhe, tout en interagissant avec des membres de la communauté interne et avec le groupe externe lorsqu'effectué hors du temple. Des initiatives de *sevā* permettant les interactions au niveau des frontières externes de l'identité sont réalisées au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle, comme des collectes de denrées non périssables et de sang. Les membres de la communauté mettent ainsi en application le service et les valeurs qui le sous-tendent, éléments identitaires se situant au niveau des frontières internes, tout en favorisant les interactions au niveau des frontières externes avec le groupe majoritaire au Québec.

Le fondateur du sikhisme interagissait avec des gens de différentes religions et des écrits provenant d'individus appartenant à différentes croyances religieuses et à diverses castes sont intégrés dans le *Gurū Granth Sāhib*, recueil de poésie fondamental dans la religion sikhe (Singh, 2011). La tradition présente également Gourou Nānak comme quelqu'un qui ne cherche pas à convertir les gens. Plutôt que d'inciter les croyant-e-s à se joindre au sikhisme, Nānak incite les hindous à être de

bons hindous et les musulmans à être de bons musulmans (Ibid., p. 7). En d'autres termes, il incite les dévot-e-s à vivre leur foi de manière sincère sans chercher à les changer, ce qui aura une influence dans la formation identitaire des sikhs, Nānak étant un des ancêtres les plus importants de la tradition. Le respect des traditions religieuses et de la différence est encore très important pour les membres des communautés sikhes.

Nous observons par contre à l'intérieur des *Janam-sākhī* une opposition de Nānak à la culture ambiante de l'époque (Singh, 2011). Par exemple, bien qu'étant né d'une famille hindoue, on raconte qu'il aurait rejeté le rituel du cordon sacré. Il prône également des valeurs d'égalité entre les sexes et les différentes castes.

Religion monothéiste s'étant développée dans un contexte où des gens appartenant à diverses cultures et religions, même la manière dont la mort de Nānak est racontée dans les *Janam-sākhī* implique les religions hindoue et musulmane. En effet, la tradition raconte qu'à sa mort, le corps de Gourou Nānak est recouvert d'un linge. Les musulmans et les hindous se disputent pour garder le corps, puis lorsqu'ils le découvrent, il ne s'y trouve plus. À la place de son corps se trouvent des fleurs. Respectant leur tradition en matière de rituels funéraires, les hindous prennent la moitié des fleurs et les incinèrent alors que les musulmans enterrent l'autre moitié (Matringe, 2008, p. 58; Singh, 2011, p. 5).

Singh (2011, p. 12) résume bien toute l'importance de Gourou Nānak dans la formation de l'identité sikhe :

“Guru Nanak brought to life a ‘Sikh’ consciousness, which has continued to sustain the faith for the past five and a half centuries. His legacy is an enduring and integral part of daily life. Indeed, these Janamsakhis have enormous force as they continue to feed the individual and collective identity of the community.”

1.4.2 Gourou Arjan et le début de la martyrologie sikhe

Une autre particularité du sikhisme est sa longue martyrologie, laquelle est importante encore aujourd'hui. Elle a par ailleurs pris une importance particulière en 1984 puisque plusieurs individus présents lors de l'opération *Blue Star* sont maintenant considérés comme des martyrs. La tradition du martyr est encore bien présente puisque certains individus sont encore aujourd'hui déclarés comme tel par la communauté. Le terme *shahīd* est alors employé et est ajouté avant leur prénom. « L'acceptation stoïque de la mort est au cœur de l'enseignement de Nanak, qui aurait un jour déclaré à ses disciples : « Si vous voulez participer au Jeu de l'amour, alors venez à moi en tenant votre tête entre vos mains » (Gayer, 2006, p. 3).

Bien que l'idée de sacrifice soit déjà présente au sein du *panth* dès ses premiers déploiements, l'assassinat du cinquième gourou, Arjan, en 1606 marque le début de la martyrologie sikhe. Selon la tradition sikhe, il aurait été tué sous l'ordre de l'empereur moghol de l'époque, Jahangir, qui accuse Arjan d'avoir corrompu un de ses fils. Par contre, il n'est pas prouvé que ce soit bien les Moghols qui l'ait tué, bien que le mystère plane sur sa mort, survenue alors que ces derniers le gardait prisonnier (Fenech, 1997, p. 148).

Durant le règne du sixième gourou, Hargobind, un changement très important apparaît au sein du *panth* : sa militarisation. La tradition sikhe attribue ce changement entre autres à une réaction à la suite de la mort du cinquième gourou, qui se trouve à être le père d'Hargobind. Par contre, Fenech (1997, p. 148-149), expliquant la thèse de McLeod, croit que la militarisation du *panth* serait probablement attribuable au fait que de plus en plus d'individus de la caste des *Jatts* s'intègrent la religion de Nānak. Ces derniers ont une tradition martiale déjà bien établie et étaient connus pour leur violence avant le XVI^e siècle. Certains d'entre eux auraient rejoint les rangs du sikhisme au moins à partir de l'époque de Gourou Amar Dās, le troisième de la

lignée, en raison des valeurs égalitaires prônées par la religion. « McLeod conclut que lorsque Hargobind en appela aux armes, les *Jatts* continuèrent de faire ce qu'ils faisaient depuis des générations. » (Fenech, 1997, p. 149). La description que Matringe (2008, p. 35) fait des caractéristiques des *Jatts* correspond bien à celle de McLeod : « Dans leurs villages souvent fortifiés, ils ont conservé des traditions martiales en même temps qu'une culture égalitaire [...] » Les *Jatts* proviennent à l'origine du Nord de l'Inde et de l'actuel Pakistan. Ils composent environ 25% de la population des états du Pendjab et de l'Haryana au début du XXI^e siècle (Encyclopaedia Britannica, 2016). Les *Jatts* de l'Inde forment deux castes en Inde. Une est hindoue et l'autre est sikhe. Cette dernière se trouve majoritairement au Pendjab et est souvent composée de propriétaires terriens. Beaucoup de sikhs du *Khālsā* appartiennent à cette caste. Il est à noter que bien que le sikhisme prône depuis ses débuts une égalité entre les membres de différentes castes, ce principe n'est pas toujours appliqué dans la réalité.

1.4.3 Instauration de l'ordre du *Khālsā*

L'inauguration de l'ordre du *Khālsā* en 1699 par Gourou Gobind Singh, le dixième et dernier gourou humain est un événement extrêmement structurant dans le sikhisme. Le *Khālsā* signifie littéralement l'ordre des purs. Devant la communauté assemblée, une épée à la main, Gourou Gobind Singh aurait demandé si quelqu'un était prêt à se sacrifier pour le *panth*. Après un moment de silence et des hésitations, un fidèle l'aurait rejoint. Gobind Singh l'aurait amené sous une tente, puis en serait ressorti, son épée couverte de sang à la main. Il aurait répété le même manège jusqu'à ce qu'il ait recruté cinq volontaires. Ces derniers seraient sorti de la tente, leur gurū ne les ayant pas réellement tué, mais ayant testé leur courage et leur foi. On les appelle les *pañj piāre* (les cinq bien-aimés). Gourou Gobind Singh aurait alors instauré un rite de passage qu'on appelle l'*amrit* ou l'initiation dans le *Khālsā* (Matringe, 2008).

L'*amrit* est un mélange d'eau sucré mélangée avec la pointe d'une épée. Gourou Gobind Singh aurait initié les *pañj piāre* et leur aurait demandé de pratiquer le rituel de l'*amrit* sur lui par la suite. « Ce geste de la part du gourou instaura la croyance dans le primat de l'institution du gourou sur le gourou particulier » (Fenech, 1997, p.151). Bien que le rôle du gourou soit très noble et lui confère un statut qu'on peut qualifier d'élevé, il est toujours représenté comme étant très près de ses fidèles. L'égalité est une valeur très importante dans la tradition sikhe et elle transparaît même dans la relation entre le gourou et le reste de la communauté. Au terme de l'initiation, les hommes prennent « Singh » comme nom de famille, qui signifie « lion » et les femmes « Kaur », mot signifiant « princesse ». Cette pratique est encore très répandue dans le sikhisme. Par contre, il arrive que certaines personnes se nomment « Singh » ou « Kaur » sans être initiées à cause de la transmission du nom par le père à la naissance. Comme le nom de famille est associé à la caste en Inde, certains individus préfèrent renoncer à celui-ci pour ne garder que « Kaur » ou « Singh ». Avant de mourir, Gourou Gobind Singh a légué un important changement au sein de la communauté. Il a décrété que désormais, il n'y aurait plus de gourou humain. L'autorité divine passerait maintenant par le *Gurū Granth*, un grand recueil de textes sacrés auquel les sikhs vouent un énorme respect, ainsi que par le *Gurū Panth*, qui est la communauté sikhe assemblée. Désormais, l'esprit du gourou éternel s'incarne donc dans le livre sacré *Gurū Granth Sāhib* et la communauté. La présence représentative du gourou dans ce livre explique les grands soins qui lui sont accordés. À titre d'exemple, il doit toujours être posé sur l'autel. Lors des déplacements, il est transporté sur la tête d'une ou un fidèle, enveloppé dans un tissu. En aucun cas il ne doit toucher le sol. Les différentes règles concernant le *Gurū Granth Sāhib* sont énoncées dans le *Sikh Rahit Maryādā* (SGPC, 1994), code de conduite établi en 1950 par l'autorité qui reflète l'orthodoxie sikhe située dans la ville d'Amritsar au Pendjab.

Les membres du *Khālsā* sont contraints à une discipline physique et spirituelle stricte, laquelle est décrite dans le *Sikh Rahit Maryādā* (SGPC, 1994). Être initié dans le

Khālsā vient avec un lot de responsabilités. Toutes et tous doivent porter cinq symboles en tout temps, qu'on appelle communément les « 5k » ou *pañj kakke* car ils commencent tous par la lettre gurmukhī k, qui correspond au « k » de l'alphabet latin moderne. Ces cinq symboles sont le *kes* (poils non coupés), le *kaṛā* (bracelet de fer ou acier), le *kaṅghā* (peigne de bois), *kirpān* (petite dague ou épée) et le *kacch* (sous-vêtement de coton blanc). De plus, le *Rahit Maryādā* mentionne l'obligation de porter le turban pour les hommes, tout en précisant que les femmes peuvent ou non le porter. Ces symboles démontrent une appartenance au sikhisme, représentant bien souvent un symbole identitaire très fort pour celles et ceux qui les portent.

Également selon le point de vue orthodoxe, Gourou Gobind Singh aurait eu l'idée de former l'ordre du *Khālsā* avec des symboles physiques à la suite de l'exécution du neuvième gourou sur la place publique (Fenech, 2000). Certains sikhs auraient alors renié leur appartenance à cause de la peur. Dorénavant, avec le port du turban et de la barbe, il serait facile de reconnaître l'appartenance religieuse des sikhs. Le port de ces symboles ne garantit toutefois pas l'appartenance à l'ordre du *Khālsā*. Cette identité est encore aujourd'hui très présente, bien que la majorité des sikh-e-s ne soient pas *amritdhārī*. Certain-e-s arborent un ou plusieurs des symboles sans avoir été initiés. C'est souvent cette identité qui est représentée dans l'art sikh et elle constitue un modèle à atteindre pour beaucoup. Matringe (2008) écrit que Gourou Gobind Singh incarne pour beaucoup d'hommes sikhs la représentation de l'idéal à atteindre.

1.4.4 Religion, politique et identité martiale

Une des particularités de la tradition sikhe est l'imbrication des sphères politique et religieuse. Nous notons davantage cette fusion politico-religieuse depuis le règne de Gourou Hargobind, sixième de la lignée dont le père, Gourou Arjan, est assassiné sous les ordres de l'empereur moghol Jahangir. Il établit alors la discipline *mīrī-pīrī*,

symbole du pouvoir spirituel et temporel. (Matringe, 2008) Le gourou n'est plus seulement un guide spirituel pour le *panth* ; il devient également un chef de guerre. La création du *Khālsā* est sans contredit un des épisodes très structurant pour la formation de l'identité martiale. Avec son inauguration, Gourou Gobind Singh teste la foi de ses fidèles et l'idée de sacrifice pour le *panth*. Chaque année, les sikhs à travers le monde fêtent la création du *Khālsā* lors d'une fête appelée *Vaisākhī*. La communauté sikhe montréalaise célèbre bien entendu *Vaisākhī* chaque année au temple de Lasalle. Nous aurons l'occasion d'y revenir au quatrième chapitre puisque cette fête nous a permis d'observer plusieurs références à 1984, à la martyrologie et au mouvement nationaliste pour le *Khālistān*. Un autre personnage important ayant contribué à modeler l'identité martiale est Banda Singh Bahādur, qui est le premier sikh à ne pas être un gourou et à avoir été un leader pour le *panth* après la mort de Gourou Gobind Singh (Mahmood, 1996a, p. 107-108). Lui et son groupe se sont battus contre Bahādur Shah, dernier empereur moghol ayant régné de 1837 à 1857. Ils sont à l'origine de mouvements militants, lesquels s'inspirent d'eux : « But Banda Singh's band of warriors was certainly the first real guerilla force - led not by a Guru but by an ordinary human being - to which contemporary militants can look up for inspiration » (Mahmood, 1996a, p. 108).

1.4.5 Les *Singh Sabhā* et le *Sikh Rahit Maryādā*

Les assemblées du mouvement *Singh Sabhā* ont influencé l'identité *khālsā* telle qu'on la connaît aujourd'hui. La première assemblée est celle d'Amritsar de 1873, toutefois moins influente que celle de Lahore fondée en 1879. Les premières intentions sont de ramener les sikh-e-s converti-e-s par des missionnaires chrétiens vers leur foi d'origine et la production et distribution d'information sur la religion sikhe (Fenech, 1997, p. 162). Quelques années plus tard, le *Singh Sabhā* de Lahore a beaucoup plus d'impact. Contrairement à l'assemblée d'Amritsar qui se veut très

élitiste, celle de Lahore inclut des sikhs appartenant à de basses castes. De plus, cette assemblée vise un retour vers un sikhisme dit pur, le purgeant de tout ce qui n'est pas *khālsā*. On parle alors du *Tat Khālsā*, qui signifie littéralement « le vrai *Khālsā* » (Ibid., p. 162). Comme Banga (1999, p. 117) le souligne, le nom du mouvement des *Singh Sabhā* nous renseigne clairement sur l'identité qu'il prône. Il ne s'agit pas de l'assemblée des sikhs, mais bien des *Singh*, nom que prennent les hommes sikhs après l'initiation dans le *Khālsā*, quand ils deviennent *amritdhārī*. Nous pouvons certes en déduire que la place accordée aux femmes dans ce mouvement doit être très faible, puisqu'on ne parle pas de « Kaur ». Bien que l'identité *khālsā* soit l'idéal prôné par le mouvement, il ne nie pas l'existence d'autres identités sikhes. Par exemple, l'identité *kesdhārī* est considérée par les leaders des *Singh Sabhā* comme idéale, *kes* signifiant les poils non coupés, alors que les *Sahajdhārī* sont perçus comme de potentiels *Singh*, donc de potentiels initiés. (Ibid., p. 116-117) Par ailleurs, l'assemblée d'Amritsar considère les sikhs comme une branche de l'hindouisme, alors que la seconde assemblée définit le sikhisme comme une religion à part entière, distincte de l'hindouisme. Le mouvement des *Singh Sabhā* standardise les rites sikhs ainsi qu'un ensemble de règles à respecter. Le *Sikh Rahit Maryādā*, code de conduite officiel d'un sikhisme qui s'est autoproclamé officiel depuis, est inspiré du mouvement. Il est encore aujourd'hui au cœur de la tradition sikhe et est distribué gratuitement dans les *gurdvārā*. Nous en avons reçu une copie traduite en anglais peu de temps après notre arrivée au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle. Il a été établi en 1950 par le *Śiromaṇī Gurdvārā Prabandhak Committee* (SGPC), forme d'autorité sikhe qui s'occupe de la gestion des *gurdvārā* (Singh, J., 2014, p. 210). L'objectif initial de la création du SGPC et du parti politique *Śiromaṇī Akālī Dal* créé en 1920 est la reprise par le *panth* du contrôle des *gurdvārā*. (Grewal, 2009, p. 287) Nous verrons plus en détail au prochain chapitre cette organisation politique qui est toujours active aujourd'hui. Selon Jasjit Singh (2014, p. 210), le *Sikh Rahit Maryādā* est parfois appelé *Akāl Takht Maryādā*, le liant ainsi à l'autorité que représente l'*Akāl Takht*, institution comprise dans le complexe du Temple d'or à Amritsar en Inde. La

fondation de l'*Akāl Takht* est attribuée au sixième gourou Hargobind. Il sert alors de lieu de rencontre pour les sikh-e-s et leur gourou afin d'aborder les enjeux sociaux et politiques importants. (Singh, 2001)

La première partie du *Sikh Rahit Maryādā* contient une définition de ce que signifie être un-e sikh-e. Peu exhaustive, elle décrit le ou la sikh-e comme une personne qui croit fermement aux cinq aspects suivants :

- L'existence d'un être immortel
- Les dix gourous humains, de Gourou Nānak à Gourou Gobind Singh
- Le *Gurū Granth Sāhib*
- Les déclarations et enseignements des dix gourous
- L'initiation léguée par Gourou Gobind Singh, et qui ne porte allégeance à aucune autre religion

(SGPC, 1994. traduction libre)

Le *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle est très influencé par l'identité *khālsā* et c'est cette dernière qui semble y prendre le plus de place. Cette affirmation ne veut toutefois pas dire que toutes et tous sont *amritdhārī*, donc initiés dans le *Khālsā*. Elle veut plutôt dire que c'est cette identité qui est mise de l'avant et qui est la plus représentée. À titre d'exemple, les jeunes qui prennent part activement aux activités, comme les chants religieux appelés *kīrtan* ou les arts martiaux sont intégrés à la « *Khālsā School* » du temple. Lors de la parade annuelle pour célébrer l'inauguration du *Khālsā* par Gourou Gobind Singh, des jeunes portant un turban et un habit traditionnel y prennent part. Ils affichent alors une banderole portant l'inscription « *Khālsā School* ».

1.4.6 Conclusion

Cette incursion dans l'histoire des fondements du sikhisme permet de comprendre la diversité des identités qui en découlent. À travers l'histoire, les individus se sont rattachés à certains éléments, d'autres non. Les interprétations peuvent aussi différer d'une personne à l'autre. Une chose est pourtant sûre, c'est que le groupe ethnique que forment les sikhs et l'identité qui en découle se fondent sur la croyance en des ancêtres réels ou putatifs, élément central des définitions de Vallee (1975) et Juteau (2015). Une autre chose qui est certaine et que nous avons pu observer tout au long de notre terrain d'étude, c'est que pour les sikhs, ces ancêtres sont bien réels, c'est-à-dire qu'ils ont bel et bien existé. Nous comprendrons également que les représentations de l'histoire du sikhisme sont imbriquées dans celles liées à 1984 et qu'elles sont structurantes pour la construction identitaire des membres de la communauté.

CHAPITRE II

HISTOIRE D'UNE CRISE POLITIQUE

2.1 Introduction

Le présent chapitre résume brièvement l'histoire politique et sociale de l'Inde et du Pendjab en lien avec les communautés sikhes. L'objectif est de comprendre les facteurs qui ont contribué à plonger l'état du Pendjab en Inde dans une situation qui peut être qualifiée de véritable crise des années 1980 jusqu'à la première moitié des années 1990 (Singh, 1996; Vaugier-Chatterjee, 2001). Notre principal focus pour ce mémoire de maîtrise est l'année 1984, point culminant de la crise. Il ne faut toutefois pas négliger le contexte antérieur à cette année. C'est la raison pour laquelle nous reculons à l'année 1947, c'est-à-dire à partir du moment où l'Inde est devenue indépendante. Nous verrons que l'indépendance de l'Inde rime avec déceptions pour bien des sikh-e-s. Il est par ailleurs essentiel de présenter l'après 1984 car la période allant de cette année jusqu'à 1995 est très mouvementée pour le Pendjab. Les tensions entre le gouvernement indien et les sikhs ne se sont pas arrêtées en 1984 et nous verrons par ailleurs dans la section des résultats qu'elles persistent encore aujourd'hui. Il est par ailleurs impossible de découper l'histoire en une seule partie et de n'aborder que celle-ci. Selon leur histoire de vie, les représentations de certain-e-s sikh-e-s seront davantage influencées par une partie ou une autre de l'Histoire.

L'histoire de la crise politique sur laquelle porte ce chapitre est très controversée. Nous tenterons de rester le plus neutre possible et de présenter une chronologie des événements afin de comprendre comment une telle crise a pu émerger. Nous verrons

que l'histoire de l'Inde indépendante est marquée par d'innombrables jeux politiques, formés d'alliances entre divers partis et diverses factions de partis⁴. Il nous sera impossible de faire une analyse complète et détaillée de de l'histoire et des politiques punjabies, ce qui n'est pas l'objectif de ce mémoire. Ce chapitre vise à dresser les fondations pour une meilleure compréhension de la situation à la base de la formation des représentations sociales des membres de la communauté sikhe montréalaise.

2.2 La partition de l'Inde et du Pendjab

L'année 1947 en est une très mouvementée pour l'Inde, qui obtient alors son indépendance. Jawaharlal Nehru, chef du parti du Congrès, devient alors le Premier ministre. C'est également en 1947 que le Pakistan est créé, étant tout d'abord divisé en une partie à l'ouest de l'Inde et une partie à l'extrémité orientale, portant aujourd'hui le nom du Bangladesh.

Le Pendjab, petit état situé au Nord-Ouest de l'Inde, est le lieu de naissance de la religion sikhe. Pendjab signifie littéralement en langue punjabie « cinq rivières » en raison des cinq rivières (Beas, Sutlej, Ravi, Chenab et Jhelum) le traversant avant la partition du territoire en 1947. Deux caractéristiques importantes sont à la base de l'état du Pendjab : l'agriculture et sa position en tant que zone frontalière.

“[...] first, its agricultural productivity; and second, its character as a borderland of subcontinental civilization. The first of these attributes contributed to the robust peasant culture of the region as well as its value to governing powers throughout history. The second placed it as a fertile, but often violent, crossroads of migrating peoples, missionizing religious traditions, and expanding empires.”(Mahmood, 2005, p. 54)

⁴Pour une analyse fine et détaillée de la politique du Pendjab de 1947 aux années 2000, se référer à Vaugier-Chatterjee (2001)

L'emplacement des bordures géographiques du Pendjab a ainsi favorisé au cours de l'histoire de multiples tensions et conflits, mais a également contribué à en faire une région avec une riche mosaïque culturelle et religieuse.

Avec la création du Pakistan, le Pendjab est scindé en deux territoires : le Pendjab pakistanais à l'ouest et le Pendjab indien à l'est. Cette division a créé un déchirement pour les communautés sikhes, leur terre natale étant maintenant séparée en deux. Les lieux associés à l'histoire du sikhisme sont ainsi séparés, à commencer par le lieu de naissance du fondateur de la religion, qui se trouve maintenant au Pakistan, alors que le lieu de sa mort est situé en Inde. Selon Butalia (2002), après la partition de l'Inde, l'accès à un côté ou l'autre de la frontière est devenu difficile. Plusieurs individus ne sont ainsi jamais retournés à leur lieu de naissance. Bien que le plus grand pourcentage des terres irrigables ait été laissé au Pakistan au terme de la partition, l'économie s'est développée rapidement au Pendjab indien, supportée notamment par le gouvernement central (Vaujier-Chatterjee, 2001).

La division du pays a toutefois eu des conséquences désastreuses. Elle est considérée comme le plus grand déplacement forcé de population du 20^e siècle avec environ 15 millions de migrants (Talbot et Singh, 2009). La violence communale, perpétrée par des individus appartenant aux diverses communautés de part et d'autre des nouvelles frontières, a des conséquences tragiques. Le nombre de personnes décédées oscille entre 200 000 et 2 millions dépendamment des sources (Ibid., p. 62). Ces auteurs mentionnent que les violences communales auraient débuté au Pendjab en mars 1947 et dans d'autres états à partir de 1946. Ils postulent qu'elles étaient organisées pour des motifs politiques opportunistes, allant à l'encontre de la thèse d'une folie passagère : « Functioning administrations could inhibit violence: they only acted to do so when there was political advantage in this. » (Ibid., p. 89).

Malgré plusieurs tentatives pour que les sikhs sortent gagnants de la partition de l'Inde, ce fut un échec. Ils sont en effet considérés comme les grands perdants de la division du Pendjab. (Behr, 1984) Le *Śiromaṇī Akālī Dal*, parfois nommé simplement *Akālī Dal*, est un parti sikh s'étant rallié au Congrès pendant la partition dans l'espoir d'obtenir un État respectant la distinction de l'identité sikhe religieuse et politique. En 1929, le parti du Congrès avait signé une résolution stipulant qu'il ne prendrait pas de décisions qui ne soient satisfaisantes pour les minorités religieuses (Shani, 2008). Nehru a également promis plus de liberté aux sikh-e-s afin qu'ils se rallient du côté indien lors de la partition. Bien qu'aucune promesse formelle de formation d'un État sikh formé sur la base de leur appartenance religieuse n'ait été faite, la déception est immense chez les représentants de l'*Akālī Dal*.

2.3 Des remaniements et des demandes qui se poursuivent

Les demandes pour un Pendjab divisé sur la base de l'appartenance religieuse datent d'avant la partition et se sont poursuivies après malgré leur échec. En 1948, le PEPSU (Patiala and East Punjab States Union) est créé par la fusion des états sikhs de Patiala, Nabha, Jind, Faridkot, Kapurthala et Kalsia et des états musulmans de Malerkotla et Nalagarh (Grewal, 1998, p. 183). Les sikh-e-s représentent un peu plus de la moitié de la population de ce nouvel État, qualifié de foyer sikh. Puis, le Pendjab est une fois de plus remanié en 1956 par l'intégration du PEPSU en son sein. En 1966, le parti sikh *Akālī Dal* obtient gain de cause pour la formation d'un État divisé sur la base de la langue. Il en résulte la formation de deux États : le Pendjab tel qu'il est aujourd'hui et l'Haryana, où la langue majoritaire est le hindi (Vaujier-Chatterjee, 2001, p. 8). L'*Akālī Dal* n'obtient toutefois pas assez de voix pour former un gouvernement à part entière. Certains individus sikhs hésitent à lui accorder leur vote puisqu'ils ne se sentent pas représentés par ce parti qui adopte une vision plus orthodoxe du sikhisme reflétée par l'identité *khālsā* (Nandi, 1996, p. 183).

L'*Akālī Dal* revient en force en 1973 avec la très controversée résolution d'Anandpur Sahib. Elle est nommée ainsi car c'est dans la ville d'Anandpur qu'elle est votée par les membres de l'*Akālī Dal*. Le choix de ce nom n'est pas anodin car Anandpur est le l'endroit où Gourou Gobind Singh a fondé le *Khālsā* en 1699 et représente un « symbole historique de la lutte contre l'oppression moghole » (Vaujier-Chatterjee, 2001, p. 127). Le principal problème de la résolution vient du fait qu'elle fait l'objet de multiples versions et est interprétée de diverses façons (Ibid.). Certaines des principales demandes sont énumérées dans l'extrait suivant :

“[...] the creation of a “Sikh Autonomous Resolution” with its own constitution, insisting thereby that the Indian constitution be amended to ensure that the “Sikhs enjoys special rights as a nation.” Some other demands listed for example, were as follows: declaring the city of Chandigarh as the capital of Punjab alone (the city of Chandigarh was the capital of contiguous states – Punjab and Haryana); greater allocation of river water for irrigation; recognition of the city of Amritsar where the Golden Temple is located as the holy city; and allowing Sikhs to carry *kirpan* (sword) while flying on Indian Airlines.”(Nandi, 1996, p. 183)

Vaujier-Chatterjee (2001, p. 129) ne relève aucun aspect sécessionniste dans la résolution. Elle remarque toutefois l'usage de l'expression « nation sikhe », laquelle pourrait avoir éveillé des soupçons chez le gouvernement central. Dans la version de 1982, le terme « nation » est absent. La résolution est l'objet de multiples querelles et elle est encore aujourd'hui sujette à débat : « En effet, alors que les représentants Akali veulent faire des revendications qui y sont exprimées la base du dialogue avec le Centre, le Centre s'y oppose qualifiant ce document “d'appel à la sécession” » (Ibid., p. 127)

2.4 Jarnail Singh Bhindranwale

Nous arrivons maintenant à un personnage clé de l'opération *Blue Star*, lequel est très controversé. Son nom réel est Jarnail Singh, mais il est appelé plus communément Sant Jarnail Singh Bhindranwale (Encyclopaedia Britannica, 2015). Il est né en Inde en 1947 et est décédé le 6 juin 1984 au cours de l'assaut du Temple d'or. Bhindranwale est associé au *Dam Dami Taksal*, un séminaire établi dans le district d'Amritsar. Il est composé de prêcheurs qui, avant 1984, sillonnaient les villages pour partager des enseignements du sikhisme (Pettigrew, 1995, p. 31 et 50)⁵.

D'un côté, Bhindranwale est parfois décrit comme un extrémiste religieux, alors que certaines personnes le voient plutôt comme un homme religieux charismatique traduisant l'insatisfaction des paysan-ne-s de l'époque. (Vaujier-Chatterjee, 2001, p. 154) Les informations à son égard sont parfois contradictoires dans la littérature. Même l'année de son arrivée au complexe du Temple d'or d'Amritsar n'est pas la même d'une publication à l'autre. Il y aurait donc trouvé refuge soit en 1980 (Hassner, 2006, p. 158) ou en 1982 (Chopra, 2013, p. 110). Il militait pour les droits des sikhs, pour une distribution équitable des richesses, bref pour des demandes similaires à celles énoncées dans la résolution d'Anandpur Sahib. Bhindranwale est parfois décrit comme la marionnette d'Indira Gandhi, qui se serait servi de lui pour affaiblir l'*Akālī Dal* (Nandi, 1996).

2.5 L'assaut du Temple d'or

Au tout début du mois de juin 1984 a lieu l'assaut du Temple d'or en Inde, aussi appelé opération *Blue Star*. L'attaque, qui se déploie sur plusieurs jours, est ordonnée

⁵Le *Dam Dami Taksal* était en charge de la reconstruction du complexe du Temple d'or afin de réparer les dommages causés par l'opération *Blue Star*. Il est aujourd'hui associé à des services de nature sociale, comme la construction d'hôpitaux.

par Indira Gandhi, première ministre de l'Inde à ce moment. *Blue Star* est le nom de code donné à l'opération par l'armée indienne, laquelle a mené à terme cette mission. L'objectif premier du gouvernement était de déloger Bhindranwale et son groupe « who were insisting on a set of demands regarding the economic and political economy of Punjab and the integrity of the Sikhs as an identifiable separate religious community. » (Mahmood, 1996b, p. 15) Ils sont également soupçonnés d'avoir fait entrer des armes dans l'enceinte du temple. En même temps que le complexe du Temple d'or, plusieurs autres *gurdvārās* sont attaqués par l'armée (Mahmood, 1996b, p. 15).

Pour bien saisir les conséquences d'un tel événement, il faut comprendre l'importance du Temple d'or, le lieu de culte sikh par excellence. Bien que le pèlerinage ne soit pas obligatoire dans la religion sikhe, beaucoup aiment s'y rendre. En fait, l'importance du Temple d'or vient du fait qu'il ne s'agit pas d'un simple lieu de culte historique, mais bien d'un endroit où spirituel et matériel s'allient depuis sa fondation (Singh, P., 2014). Ce qu'on appelle communément le complexe du Temple d'or comprend deux bâtiments, le Temple d'or à proprement parler, aussi appelé le *Darbār Sāhib* et l'*Akāl Takht* qui est l'un des sièges de l'autorité sikhe. Lors de la rédaction de l'ouvrage de Cole et Sambhi (1978), les auteurs relèvent quatre sièges d'autorité sikhe en Inde dans le *Sikh Rahit Maryādā*, principal code de conduite sikh. Il existe maintenant cinq *Takht* selon une édition plus récente de ce code présente sur le site internet du *Śiromaṇī Gurdvārā Prabandhak Committee*, comité ayant autorité sur les *gurdvārā* et étant établi à Amritsar (SGPC, s.d.). Certaines parties des *Takht* ne sont accessibles qu'aux sikhs *amritdhārī* qui observent les obligations quotidiennes des initiés.

Le jour de l'attaque correspond à la mort du premier gourou martyr, Arjan. Il va sans dire que le Temple d'or était rempli de fidèles rendant hommage à une figure importante de l'histoire de leur religion. Non seulement l'opération a comme résultat

la profanation du lieu de culte, la destruction de sa bibliothèque, mais aussi le décès de plusieurs centaines de fidèles regroupé-e-s pour rendre hommage au cinquième gourou (Mahmood, 1996b, p. 25)

Le Lieutenant général Kuldip Singh Brar, un des trois commandants en chef de l'assaut du Temple d'or a publié en 1993 un livre intitulé *Operation Blue Star : The True Story* afin d'expliquer sa vision, et par le fait même celle de l'armée, à propos de l'opération. Il mentionne entre autres les raisons qui ont poussé l'armée à s'introduire dans le lieu sacré. La première raison invoquée est l'infiltration d'extrémistes au sein de la police, dont le résultat est selon lui la « dilution in the morale and authority of the latter » (Brar, 1993, p. 31). Afin de calmer les tensions grandissantes entre différentes factions politiques, le gouvernement central et ceux que ce dernier qualifie de groupes extrémistes, le régime d'administration directe est imposé le 6 octobre 1983 dans l'État punjabi (Vaujier-Chatterjee, 2001, p. 208). L'échec de ce régime à raisonner les militants est la deuxième raison invoquée par Brar (1993, p. 31) pour justifier l'opération. En troisième lieu, il mentionne la généralisation de la peur et la panique sévissant au Pendjab à la suite d'attaque de temples hindous, de bâtiments gouvernementaux, de policiers, ainsi que les meurtres d'innocents, dont la majorité appartient aux traditions hindoues. La dernière raison invoquée par Brar, et la plus importante selon lui résulte d'un discours de Longowal, alors président du parti politique sikh *Akālī Dal*, au cours duquel il a annoncé qu'il bloquerait la sortie de grains du Pendjab en signe de protestation, ce qui selon Brar aurait mené à une catastrophe, l'agriculture étant la principale activité économique au Pendjab. Nous pouvons comprendre que, du point de vue du Lieutenant-général, la présence de ceux qu'il qualifie d'extrémistes, comme Bhindranwale, n'aurait pas à elle seule motivé l'assaut du Temple d'or.

Par contre, nous relevons tout au long de l'ouvrage de Brar (1973) un discours très négatif à l'égard de Bhindranwale. Un des éléments problématiques de ce livre est

qu'il présente seulement une facette de l'histoire et une vision très polarisée de l'assaut du Temple d'or. La principale critique que nous pouvons toutefois adresser à Brar est l'absence de sources dans son ouvrage. Le livre ne contient aucune référence, même lorsqu'il cite des propos de Bhindranwale. Il fait également référence à des reporters et à des articles de journaux sans les nommer, ce qui est problématique, surtout pour un ouvrage dont l'objectif est de relater la « vraie histoire ». Il ne s'agit pas d'un ouvrage scientifique, mais plutôt d'un essai qui permet de comprendre certaines représentations de l'opération véhiculées dans la société.

Pour Kundu (1994, p. 49-50), qui a réalisé une recherche sur l'opinion d'officiers sikhs et non-sikhs de l'armée indienne, « Operation Blue Star was the central government's belated, if overwrought, response to the increasing militancy of Jarnail Singh, or Sant (Saint), Bhindranwale and his followers. » En caractérisant l'opération de « belated », Kundu sous-entend qu'elle aurait dû se produire bien avant. L'assaut du Temple d'or était selon Nandi (1996, p. 186) inévitable et appuyé par la majorité de la population de l'Inde. Sur les 80 officiers non-sikhs interrogés par Kundu (1994), 54% ont répondu oui à la question : Est-ce que l'opération *Blue Star* était absolument nécessaire? Pour 26% des officiers non-sikhs, elle n'était pas absolument nécessaire. L'opinion des 16 officiers sikhs interrogés est à l'opposé. Alors qu'un seul répondant a répondu oui à la question, 14 des 16 officiers (88%) jugent l'intervention de l'armée indienne non nécessaire (Ibid., p. 57). Ces chiffres reflètent la polarisation des opinions sur l'opération controversée qui règne au sein de la population indienne. Une chose certaine est que l'annonce de la nouvelle a créé un sentiment d'outrage dans les communautés sikhs à travers le monde (Nandi, 1996, p. 186). « The action united the moderate and the extremist Sikhs in India and abroad and created a deep division between the Sikhs and other Indians » (Ibid.).

Pettigrew (1995) présente une opinion à l'opposé des précédents auteurs, comme le démontre l'extrait suivant: « The army went into Darbar Sahib not to eliminate a

political figure or a political movement but to suppress the culture of a people, to attack their hearth, to strike a blow at their spirit and self-confidence. » Cette interprétation des motivations du gouvernement correspond davantage à celle véhiculée au sein des communautés sikhes, comme nous le verrons dans la section sur les résultats.

2.6 L'assassinat d'Indira Gandhi et la fureur de novembre 1984

Le matin du 31 octobre 1984, à neuf heures quinze, Indira Gandhi est assassinée par ses deux gardes du corps, Satwan Singh et Beant Singh, lesquels sont de confession sikhe (Van Dyke, 1996). Dès le jour suivant, des milliers de sikhs sont assassinés, principalement dans la capitale indienne de Delhi, mais aussi dans d'autres villes du pays (Singh, 1994). Outre les meurtres, des *gurdvārā*, maisons et commerces appartenant à des sikh-e-s sont incendiés, des femmes violées et battues. Bref, les conséquences de cette violence qui s'est déroulée sur quatre jours sont désastreuses. Les sources officielles gouvernementales établissent le bilan des décès à Delhi à 325, alors que l'estimation de la plupart des sources non officielles s'élève à au moins 2000 morts (Van Dyke, 1996, p. 201). Le bilan est difficile à établir puisque plusieurs individus sont portés disparus et des corps sont brûlés. Aulakh (2015, p. 209) mentionne des chiffres encore plus élevés, notamment ceux du rapport du « Citizens Justice Committee », qui estime le nombre de morts à 3 949. Elle précise également que les chiffres ne comptent que les victimes de Delhi.

Selon Brass (1996, p. 14), il est clair que l'assassinat de milliers de sikh-e-s à la suite du meurtre d'Indira Gandhi, qu'il qualifie plutôt de massacre, « had to be instigated, fomented, planned, and directed. » Il est selon lui impossible que la simple vue de la procession funéraire de la première ministre ait été suffisante pour inciter les gens à commettre des milliers de meurtres. Selon Van Dyke (1996, p. 208-209), les rumeurs

ont permis de faire augmenter l'esprit de vengeance. À titre d'exemple, des policiers auraient annoncé que les sikh-e-s avaient empoisonné l'eau en réserve et que les passagères et passagers hindou-e-s d'un train avaient tous été tué-e-s. Une rumeur voulant que Rajiv Gandhi désire que sa mère soit vengée aurait également circulé. Vaujier-Chatterjee (2001) mentionne la part de responsabilité des médias publics dans la montée de la haine envers les sikh-e-s :

Lorsque l'assassinat fut rendu public, les médias nationaux dérogèrent au code d'usage en dévoilant l'appartenance religieuse des auteurs de l'attentat. Cette démarche n'était pas innocente et elle ne pouvait en effet que déclencher la fureur populaire contre les membres de la communauté sikhe, présentés en meurtriers d'une Indira Gandhi érigée en « mère de l'Inde » ou *Bharat Mata*. (Vaugier-Chatterjee, 2001, p. 224).

Van Dyke (1996, p. 208) explique que pour activer la haine envers les sikh-e-s après la mort d'Indira Gandhi, des rumeurs ont été lancées, dont celle que certain-e-s sikh-e-s dansaient dans les rues en distribuant des sucreries afin d'attiser l'envie de vengeance des hindou-e-s. Elle explique dans une note à la fin du chapitre (p. 219) que selon le rapport *Who is guilty?* (People's Union for Civil Liberties, 2003) dont les auteur-e-s ont interrogé plusieurs individus appartenant à divers groupes (sikh-e-s et non sikhs, membres de l'armée, politiciens, etc.), ces incidents étaient des cas isolés et perpétrés également par des membres des communautés n'appartenant pas à la religion sikhe. La majorité des personnes interrogées ont avoué avoir seulement entendu les rumeurs de seconde source. Peu d'entre elles ont confirmé avoir été témoins de tels incidents. Nandi (1996, p. 186) raconte les mêmes incidents de la manière suivante :

"A fringe segment of the Sikhs celebrated her [Indira Gandhi] killing by dancing in the streets and distributing sweets. This infuriated a fringe segment of Hindus, leading to a violent backlash against innocent and badly outnumbered Sikhs in many parts of India."

Cette formulation laisse croire que la célébration de l'assassinat d'Indira Gandhi par quelques individus aurait causé la fureur de certains hindous, un peu comme si ces incidents à eux seuls pouvaient expliquer la quasi guerre civile qui a secoué une partie de l'Inde pendant quatre jours. De plus, il ne fait part d'aucune source pour soutenir ses propos.

Aulakh (2015, p. 209) est convaincue du rôle du gouvernement central dans les actes de violence : « Led by Congress Party members and state ministers who provided weapons and directions, perpetrators systematically targeted Sikh persons and properties with access to local buses, address lists, and even local police assistance. » Cette thèse voulant que le parti du Congrès soit responsable des violences de novembre 1984 est supportée par plusieurs commissions.

Un rapport intitulé *Truth about Delhi's violence*, conclut qu'il s'agissait d'une violence organisée. Il fallait réveiller les passions de la communauté majoritaire hindoue, la cristallisation du vote hindou à la veille des élections générales justifiant une telle démarche. (Vaujier-Chatterjee, 2001, p. 229-230)

Les différent-e-s auteur-e-s ne s'entendent pas toutes et tous sur la présentation de plusieurs faits, ce qui rend la compréhension des motifs derrière les divers événements de 1984 difficile à réellement saisir. Il est impossible de déclarer avec certitude ce qui a réellement motivé autant de violence. Les causes sont multiples, les tensions s'étant accumulées au fil des années. Par contre, ce qui est certain est que beaucoup de gens ont souffert et continuent de vivre avec les conséquences d'événements que plusieurs auteur-e-s qualifient de traumatiques (Mehta, 2010; Tatla, 2006; Verma, 2011). Das (1985) met l'emphasis sur les représentations des victimes qui ont survécu aux violences de novembre 1984, avec qui elle a travaillé à cette époque. Elle note un désir de leur part de décrire les situations vécues : « To the victims, the horror of the violence consisted in the details. They wanted their suffering to become known as if the reality of it could only be reclaimed after it had

become part of a public discourse »(Ibid., p. 5). Ce besoin des victimes entre en contradiction avec le travail des intellectuels, qui selon Das (Ibid.) censure les connaissances :

“Perhaps the dismissal of detail by the intellectual community of historians, political scientists and legal scholars is a mechanism by which we hide the truth of our society from ourselves. Anthropological research should help us in understanding how the very constitution of knowledge in these disciplines performs a hiding rather than revealing function. The unconscious censorship which is so typical of folklore is not necessarily absent from scholarly discourse.”

La présente recherche de type anthropologique vise à mieux comprendre les conséquences identitaires qui découlent des représentations des événements de 1984 chez des membres des communautés sikhes. Sans demander directement aux répondant-e-s de raconter leur histoire dans les détails afin d’éviter de réactiver des traumatismes, les entrevues semi-dirigées leur ont laissé suffisamment de place pour le faire si tel est leur désir et leur besoin.

2.7 D’une atmosphère de guerre civile à un relatif retour au calme

La période ayant suivi l’année mouvementée de 1984 est également importante pour appréhender les représentations des individus puisque l’histoire n’est pas découpée par des frontières strictes. Les événements compris dans la période allant de 1985 à 1995 encore moins bien documentés que ceux de 1984 puisque peu de chercheuses et chercheurs y ont porté intérêt (Singh, 1996). Selon Singh, la guérilla menée par des militants pour le *Khālistān*, un État sikh indépendant, avait atteint son paroxysme en matière de menace à la sécurité au Pendjab.

Après les violences de novembre, 5 à 10% des sikh-e-s vivant à Delhi s’exilent vers le Pendjab (Vaujier-Chatterjee, 2001, p. 230). Beaucoup d’individus, dont la

confiance est ébranlée, se sont également ralliés au mouvement pour le *Khālistān*. Bien qu'il soit souvent associé au mouvement pour le *Khālistān*, Bhindranwale n'en est pas l'instigateur. Les demandes pour un tel État sikh indépendant datent d'avant 1984 (Kinnvall, 2006; Vaujier-Chatterjee, 2001; Shani, 2008). À titre d'exemple, le terme *Khālistān* a été utilisé en 1940 par Dr V. S. Bhatti sur un dépliant pour décrire un État indépendant pour les sikhs (Shani, 2008, p. 51). Il imagine le *Khālistān* devant l'éventualité de la formation du Pakistan pour les musulmans. Par contre, les violences de 1984 seront profitables au mouvement, qui deviendra également très populaire chez les sikh-e-s expatrié-e-s (Vaujier-Chatterjee, 2001).

Selon Vaujier-Chatterjee (2001, p. 278), « toutes les organisations terroristes punjabies virent le jour au milieu des années quatre-vingts, sorte de retombée de l'opération *Blue Star* ». Les organisations qu'elle catégorise comme tel sont par exemple le *Khalistan Commando Force*, qui auraient tué des hindou-e-s dans l'objectif de raviver les tensions entre communautés. Elle mentionne également la *Bhindranwale Tiger Force of Khalistan* (BTFK) et la force de libération du *Khālistān*, pour n'en nommer que quelques-unes. Par contre, Vaujier-Chatterjee (2001) rapporte que le mouvement pour un État sikh indépendant n'était pas si répandu. Après avoir été arrêtés puis interrogés, seulement 10% militants ont affirmé lutter pour cette cause. Il semblerait que l'aspect financier et le plaisir de prendre des risques étaient des motivations plus fortes. La signification du concept de martyr s'est transformée durant la période allant de 1984 à 1990, « les guérilleros sikhs étaient animés d'un ardent désir de mort, profondément individualiste, désir s'opposant à la mise au point d'une stratégie de guérilla efficace » (Gayer, 2006, p. 2). Cette pulsion aurait été canalisée par la suite afin de rendre le mouvement plus efficace. La citation précédente de Gayer (2006) montre un changement avec le martyr tel que nous l'avons vu au premier chapitre. À titre d'exemple, le premier martyr sikh, Gourou Arjan est représenté comme un défenseur de sa foi et de sa communauté. Ses visées sont loin d'être représentées de manière individualiste. La montée des groupes

nationalistes sikhs est en partie expliquée par les nombreux conflits avec le gouvernement central, et surtout en raison des événements de 1984, qui « ont profondément bouleversé les membres du panth, en causant un « choc moral » qui s'est répercuté sur leurs [les sikhs de l'Inde et de la diaspora] modes d'identification, puis sur leurs mobilisations politiques » (Ibid., p. 5). Le gouvernement central a adopté des mesures donnant la liberté aux forces de l'ordre dans le but de réprimer les groupes nationalistes.

Au cours de la décennie suivante [les années 1980], l'État fédéral a institutionnalisé ces mesures exceptionnelles [les mesures d'exceptions imposées par le gouvernement central] dans sa répression du mouvement khalistani, à travers l'adoption de « lois scélérates » (« black laws ») qui ont donné carte blanche aux services de sécurité dans leur répression du mouvement séparatiste, aussi bien en matière d'interpellation que de techniques d'interrogatoire, et en dernier recours d'élimination physique (cette répression a peut-être fait plusieurs dizaines de milliers de victimes, mais les rares défenseurs des droits de l'Homme qui ont cherché à préciser ce chiffre ont été à leur tour assassinés) (Ibid.).

Axel (2001) fait également état d'une période où les sikh-e-s *amritdhārī*, facilement reconnaissables par leur barbe et turban, était perçus comme l'ennemi de l'État. Ils sont devenus des proies faciles, soupçonnés de terrorisme à cause de leur apparence. Axel (2001) se consacre à la période comprise entre les années 1983 et 1998. « During this period, Sikh men in Punjab were routinely and indiscriminately rounded up by police, refused access to lawyers, held in unacknowledged detention, tortured, and often killed » (Ibid., p. 126) Ainsi, de nombreux hommes sikhs auraient été ciblés, torturés et tués par les corps policiers et militaires sur la base de leur apparence. L'image du corps masculin *amritdhārī*, oscille de manière ambivalente entre celle de citoyen du pays, mais également ennemi à éliminer (Axel, 2005).

Au moment où Nandi (1996) écrit son article, la situation au Pendjab s'est stabilisée. « After nearly two decades of political turbulence, often bloody, the state today is

normal and peaceful » (Ibid., p. 189). Selon lui, une politique efficace de la part du gouvernement central a contribué au rétablissement de la paix. Il mentionne toutefois la présence ponctuelle d'actes terroristes, mais ces derniers n'ont selon lui pas troublé la paix nouvellement rétablie.

Le bilan officiel établit à 25 000 le nombre de victimes de la crise ayant sévi au Pendjab de 1980 à 1995, ce qui signifie que le nombre réel est probablement plus élevé (Vaujier-Chatterjee, 2001). Il est difficile d'obtenir un bilan exact puisque plusieurs individus disparus depuis longtemps n'ont jamais été recensés. Il importe par ailleurs de préciser que le mouvement pour le *Khālistān*, bien qu'il ait été qualifié de terroriste dans la littérature, en raison notamment des organisations accusées d'actes violents qui ont intégré sa quête dans leur programme, fait l'objet de représentations plus nuancées. Nous verrons dans la section sur les résultats que ce ne sont pas toutes et tous les sikh-e-s qui sont en faveur et également qu'il existe différentes façons de le concevoir.

2.8 Les sikhs au Canada

Le contexte de violence répétée durant les années 1980 a mené plusieurs sikh-e-s à immigrer vers d'autres pays, dont le Canada. La communauté sikhe à Montréal s'est agrandie principalement à partir de 1991, car c'est depuis cette date que la majorité des sikhs s'y sont installés (Castel, 2007). Il y avait par ailleurs encore beaucoup de répression à l'égard des sikhs à cette époque au Pendjab, la situation s'y étant améliorée de manière notable seulement à partir de 1995 (Singh, 1996).

Au cours de l'histoire, les premiers individus sikhs sont arrivés au Canada en 1902 (Mahmood, 2005). Ce n'est qu'en 1952 que la ville de Montréal a accueilli les premières familles sikhes (Castel, 2007). Selon l'enquête nationale auprès des

ménages de 2011, les sikh-e-s représentent 1,4% de la population canadienne avec près de 455 000 individus. (Statistique Canada, 2011) La communauté sikhe québécoise est composée de 9275 individus. La grande majorité de ces individus habitent la région de Montréal, pour un total de 9210 individus. Ce chiffre signifie qu'une proportion de 99,2% de la population sikhe du Québec habite à Montréal. Les sikhs sont compris dans le groupe des sud-asiatiques, qui constituent la première plus grande communauté d'individus issus de minorités visibles (Statistique Canada, 2011).

2.9 Commémorer les événements de 1984

Malgré l'importance historique des événements de 1984 en Inde, peu de témoignages et de recherches portent toutefois sur ce sujet (Tatla, 2006; Vázquez-Vela, 2014). Selon Tatla (2006), la majorité des victimes sont passées sous silence et les lieux de commémoration sont quasi inexistantes. L'imposition de mesures de censure par le gouvernement indien après l'opération Blue Star peut expliquer en partie le nombre

À titre d'exemple, la mémoire de Bhindranwale est longtemps restée silencieuse, et encore aujourd'hui, sa commémoration reste controversée. Le *Śiromaṇī Akālī Daletl'Akāl Takht* refusent de prononcer le nom de Bhindranwale lors du *ghallughar divas* (jour du génocide), cérémonie annuelle commémorant l'opération *Blue Star*. Selon Axel (2005), il est possible que la prohibition de l'État indien de nommer ou représenter ce qui peut être perçu comme une menace à son intégrité explique ce silence concernant Bhindranwale. Voici l'article de loi dont Axel (2005) fait référence :

“Whoever by words either spoken or written, or by signs, or visible representation or otherwise, questions the territorial integrity of frontiers of India in a manner which is, or is likely to be prejudicial to the interests of the safety or security of India, shall be punishable with imprisonment for a term which may extend to three years, or with fine, or with both.”(Criminal Law Amendment Act, Section 2, Act No. 23, 1961, cité dans Axel, 2005, 140)

Finalement, une coalition internationale formée d’organisations sikhes, avec l’aide d’Internet, a réussi à convaincre les instances autoritaires sikhes situées à Amritsar (*Akāl Takht*, SGPC, *Dam Dami Taksal*) d’officialiser le décès de Bhindranwale par un rituel commémoratif lui accordant le statut de *shahīd* (martyr) le 6 juin 2001 à l’occasion du *ghallughar divas* (Ibid.). Lors de cette cérémonie, les représentants de l’*Akāl Takht* et du *Śīromaṇī Akālī Dal* ont toutefois refusé de prononcer le nom de Bhindranwale, démontrant le poids de la censure étatique à ce sujet. Axel (2005) souligne dans son article l’importance d’Internet dans la formation d’un discours global d’une communauté sikhe devenue internationale, ce qui a par le fait même permis la globalisation du débat sur Bhindranwale.

En 2012, un portrait de Bhindranwale est installé dans le Darbar Sahib d’Amritsar. Il est vite retiré par les autorités du *gurdvārā* en raison de la controverse qu’il suscite. La plaque commémorative en l’honneur des martyrs de l’opération *Blue Star* qui l’accompagne est quant à elle préservée. Le nom de Bhindranwale y est inscrit (Chopra, 2013). Il s’agit du seul nom individuel mentionné sur cette plaque, démontrant la place de choix qu’il occupe dans la mémoire des martyrs de l’opération *Blue Star*.

Singh et Purewal (2013) observent une réémergence des images de Bhindranwale en 2008 dans le Pendjab contemporain, soit 25 ans après sa mort. Après la répression par l’État dans les années 1990 s’étant soldée par de nombreuses détentions, la torture et la mort de milliers de sikh-e-s, « we might say that there was an attempt in the 1990s to achieve a collective amnesia about this period which created both an official as

well as unspoken popular taboo about displaying Bhindranwale's pictures in any form » (Ibid., p. 139). Les auteurs notent le retour de nombreux artéfacts à l'effigie de Bhindranwale dans les bazars, ainsi que la vente de ses discours en versions audio.

Selon Mehta (2010, 153), qui définit les violences suivant l'assassinat d'Indira Gandhi comme un holocauste, la plupart des Indien-ne-s ne veulent pas aborder ce sujet. Bien que certain-e-s artistes aient tenté de représenter les violences de 1984, elle considère qu'il y a « strategic omissions and/or a representational passivity in references to the November 1984 anti-Sikh violence in contemporary literature and film » (Mehta, 2010, 154). Elle analyse le film *Amu* réalisé en 2008 qui traite des violences de 1984 et en conclut qu'il projette une éthique passive et une rhétorique qui conçoit 1984 en des termes de souffrances silencieuses. Il ne permet pas d'exprimer la douleur vécue par les victimes de manière active et porte ainsi à croire que la seule façon de composer avec les événements de 1984 est d'oublier et de passer à autre chose. Selon l'auteure de l'article, « only through commemoration and acknowledgment, rather than shrugging off or silent acceptance, we can begin to understand the unheard grief of a community » (Mehta, 2010, 170).

Une explication de l'oscillation entre les omissions et les commémorations est le besoin de surmonter le trauma tout en s'identifiant comme sikh :

“Whilst for the former, ‘forgetting’ is a strategy used to cope with the trauma of being terrorized by their own government in their own homeland; for the latter, remembering is constitutive of community, a way of asserting their own identity as Sikhs.”(Shani, 2010, p. 177)

Bien que plusieurs années se soient écoulées depuis l'année 1984, les cicatrices sont toujours présentes chez beaucoup de sikh-e-s (Verma, 2011). Elles constituent une marque dans l'histoire culturelle des communautés sikhes :

“For most Sikhs, whether in the diaspora or the Punjab, the violence of Operation Bluestar and the anti-Sikh riots of October–November 1984 unquestionably constitute a cultural trauma. The term used to describe the ‘horrendous event’ constitutive of a new identity is ‘ghallughara’, translated in English as ‘holocaust’ or ‘genocide’.” (Shani, 2010, p. 180)

Dans la diaspora, les événements de 1984 sont commémorés de différentes façons, comme les rallyes annuels « Never Forget » de Londres, dans lesquels « enunciations of hurt intersect with human rights discourses to create new styles of memorializing » (Chopra, 2015, 309). Une esthétique contemporaine est empruntée aux mouvements pour les droits humains, comme les bannières et affiches, tout en incorporant des éléments plus traditionnels, comme les performances musicales. Chopra (2015) note la présence d’un symbole très fort lors de sa participation à un de ces rallyes en 2006, le cercueil. Il symbolise selon lui le deuil et les pertes de vies humaines, mais il a également une fonction politique en diaspora. Il représente pour les demandeurs d’asile une façon de symboliser la perte du chez soi, l’Inde, et le désir d’avoir une nouvelle terre d’accueil. Le cercueil est ici le symbole d’une communauté apatride. « It is the death of home which is mourned, and it is home that is the corpse in the coffin » (Chopra, 2015, 315).

À notre connaissance, il n’existe pas de rallye annuel de ce type dans la communauté sikhe montréalaise. Des affiches portant la mention « Never Forget 1984 » sont toutefois présentes à l’intérieur du temple de Lasalle. Certaines activités ont tout de même lieu dans les communautés sikhes de Montréal afin de souligner les événements de 1984 et traduisent une volonté de ne pas oublier. Pour la première fois, un regroupement de sikh-e-s a participé à la « Marche pour l’humanité et la prévention des génocides » le 8 mai 2016 afin de dénoncer les événements de 1984 et le manque de justice qui en a découlé. Cet événement prend place annuellement à Montréal, mais c’est la première fois qu’un groupe de sikh-e-s y participe officiellement. Verma (2011) a également observé chez les jeunes de la diaspora un

désir de se réapproprier les événements de 1984 pour leur donner un sens, ce qui démontre que ce sujet est toujours d'actualité. Qu'ils aient été vécus directement ou indirectement par la transmission dans la communauté, les événements de 1984 sont d'une grande importance pour les sikh-e-s.

Les médias sociaux et les sites Internet agissent également à titre d'outils de commémoration. Selon Verma (2011), le système scolaire offre peu d'occasions aux jeunes sud-asiatiques d'apprendre sur leur histoire. Le web constitue alors un medium important pour construire un sentiment identitaire collectif lié aux événements de 1984 :

“1984 represents that point of nostalgia for Sikh youth in the diaspora to engage in meaning-making of an experience that they did not witness; yet this engagement brings together members on networking sites to commiserate and sense that they are part of something greater.” (Ibid., p. 46)

Barrier (2006) s'intéresse également à l'utilisation d'Internet des communautés sikhes en diaspora. Les différents sites web abordant les événements de 1984 permettent aux membres des communautés sikhes internationales de discuter, d'échanger des informations et de débattre. Un des sujets souvent abordé est la façon d'honorer et surtout d'aider les victimes. « Several messages emphasized that despite the value of a memorial, care should be taken to focus blame for the event and move toward a unified campaign to help the victims » (Ibid., p. 44)

Nous avons pris connaissance de sites Internet grâce à des affiches à l'intérieur du *gurdvārā Gurū Nānak Darbār*. À titre d'exemple, le site <http://www.carnage84.com/>, dont le nom est éloquent, est consacré à la période ayant suivi l'assassinat d'Indira Gandhi. Il comprend notamment une série de photographies représentant les violences sur des individus et des lieux physiques. Un autre site Internet très connu au sein des communautés sikhes est sans contredit <http://www.neverforget84.com/>,

beaucoup plus complet que le premier. Fidèle à son nom, ce site se veut une commémoration des événements de 1984 et illustre la volonté de ne pas les oublier. Une grande portion de ce site est attribuée à la mémoire des martyrs, en plus d'une section spéciale sur Bhindranwale.

Des représentations liées aux événements de 1984 circulent amplement sur les réseaux sociaux. Au Québec, un groupe public sur la plateforme Facebook nommé « Sikh Unity' 84 ਸਿੱਖ ਏਕਤਾ '੮੪ » permet aux membres comme son nom l'indique de discuter des événements de 1984. Les membres utilisent également ce groupe dans une optique plus large pour partager des articles en lien avec la violation des droits humains, l'actualité et l'histoire du sikhisme.

Nous avons ainsi remarqué une volonté de parler des événements de 1984 dès nos premiers contacts avec la communauté sikhe montréalaise. Le 13 novembre 2014, l'Association des étudiant-e-s sikh-e-s de l'université Concordia (Concordia Sikh Students Association) a organisé un événement intitulé « 30 Years After the 1984 Sikh Genocide - Movie Showing and Discussion ». Nous avons eu l'occasion de participer à cet événement, ce qui a permis de nourrir notre réflexion sur le sujet dès le début de notre projet. Nous reviendrons sur certaines de nos observations dans la section sur les résultats. Cet événement était organisé par des étudiant-e-s universitaires de confession sikhe. Elles et ils ont aménagé les lieux (une salle dans le « Concordia Multi-faith & Spirituality Centre ») similairement à un *gurdvārā*. Nous devons nous déchausser puis nous asseoir au sol sur des coussins. La nourriture était servie à la manière d'un *langar* : des volontaires la distribuaient aux individus assis par terre. L'événement a eu une certaine visibilité puisqu'un journaliste de TV84 était présent. TV84 est un canal télévisuel de divertissement général ciblant la diaspora punjabis mondiale. Le journaliste a filmé la discussion suivant les courtes vidéos, puis a conduit de courts entretiens avec certain-e-s participant-e-s à la fin.

3.0 Conclusion

Nous avons vu à l'intérieur de ce chapitre que l'histoire des sikh-e-s en Inde est très complexe et il est difficile d'en saisir toutes les subtilités. Les revendications du parti politique sikh *Akālī Dal* ont joué un rôle clé dans le développement de mouvements en faveur d'un État basé sur la reconnaissance de la communauté sikhe comme étant distincte au niveau identitaire, surtout depuis la controversée résolution d'Anandpur Sahib. Le mouvement pour la création d'un *Khālīstān* s'est renforcé à la suite de l'opération *Blue Star*. Son influence a grandement diminuée à la fin des années 1990, mais il est actif encore aujourd'hui. Un aperçu de la littérature sur le sujet permet de comprendre que beaucoup d'auteur-e-s expriment leurs opinions personnelles, lesquelles sont le reflet d'une vision polarisée du conflit.

Bien que les événements de 1984 constituent un sujet difficile à aborder pour plusieurs et qu'il existe une certaine réserve dans le traitement de leur mémoire, divers événements commémoratifs prennent place, surtout en diaspora. Les représentations liées à 1984 sont diverses et sont transmises dans les communautés par divers moyens : films, discussions, sites Internet, médias sociaux, etc. Les perspectives sur le sujet étant différentes, les événements visant à commémorer 1984 peuvent selon Barrier (2006, p. 47) avoir comme effet d'éduquer et d'unifier les communautés, ou au contraire de les diviser :

“These celebrations have the potential of uniting Sikhs and assist in educating new generations and also a wider public about the nature of Sikhism and its history. On the other hand, the power and depth of emotions felt by Sikhs as they re-experience years of trauma can also be divisive. Sikhs do and will continue to approach the history and meaning of 1984 from different perspectives.”

Ce qui fait toutefois unanimité est que la mémoire des événements de 1984 est toujours vivante au sein des communautés sikhes. Ses représentations sont variées,

mais nous verrons également certains points communs qui unissent la communauté sikhe montréalaise.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

3.1 Introduction

Dans ce chapitre, nous présenterons la méthodologie que nous avons employée pour mener à terme cette recherche. Il importe de rappeler que la méthodologie est guidée par le désir de répondre à la question de recherche suivante : Quelle est l'incidence des représentations sociales de 1984 sur la construction identitaire de la communauté sikhe montréalaise?

Nous commencerons le présent chapitre en relatant notre arrivée au sein de la communauté sikhe montréalaise ainsi que notre processus d'intégration. Nous présenterons ensuite le mode d'enquête employé ainsi que les caractéristiques de l'échantillon recruté. La méthode d'analyse et d'interprétation utilisée pour traiter les données recueillies sera présentée. Une brève section sur l'éthique de la recherche suivra, pour terminer avec des considérations sur notre posture de chercheuse.

3.2 Intégration au sein de la communauté sikhe

Il nous a semblé primordial dès le début de notre parcours à la maîtrise en sciences des religions, c'est-à-dire à l'automne 2014, de tenter le maximum pour d'intégrer la communauté sikhe montréalaise. Nous avons eu la chance de nous inscrire à un cours

portant sur le sikhisme, au cours duquel nous avons réalisé une recherche de terrain de petite envergure portant sur le service volontaire, ou *sevā*, une pratique fondamentale dans la tradition sikhe. Nous avons alors choisi de réaliser la recherche au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* situé à l'arrondissement Lasalle de Montréal, lequel nous avons déjà visité par le passé. Il accueille un grand nombre de fidèles tout au long de la semaine, avec une affluence toutefois plus élevée le dimanche matin. Bien que le *sevā* se pratique à l'intérieur comme à l'extérieur du *gurdvārā*, bon nombre de croyant-e-s profitent de leur visite au temple pour effectuer le service volontaire.

Comme nous avons préalablement créé des liens avec des membres de la communauté sikhe de l'arrondissement Lasalle, il a été entendu que la majeure partie de l'observation participante et du recrutement des participant-e-s pour la présente recherche se feraient au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle. Nous avons également pris part à titre d'observatrice participante à d'autres événements pertinents pour nous intégrer et mieux comprendre la communauté, tels qu'un séminaire sur le *Khālistān* et un visionnement de vidéos suivi d'une discussion sur les événements violents de novembre 1984.

3.3 Méthode d'enquête et échantillon

Une étude de terrain a été réalisée au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle et au cours de diverses activités avec les membres de la communauté sikhe montréalaise. Nous avons poursuivi notre observation en participant aux tâches quotidiennes. Bien que le service soit volontaire, il prend dans le sikhisme la forme d'un impératif moral (Matringe, 2008). Fréquenter le temple régulièrement et y prendre un repas sans jamais participer aux différentes tâches pourrait être mal perçu par des membres de la communauté. Il était donc tout à fait logique de continuer de le pratiquer. Par ailleurs, le *sevā* permet de rencontrer des membres de la communauté et d'échanger avec eux.

Nous avons donc fréquenté le *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* pendant environ un an et demi, d'octobre 2014 à mai 2016, à raison d'une visite par semaine. Il s'agit d'une approximation puisque nous avons parfois augmenté le nombre de visites en fonction des activités prévues. Nous avons également pris soin de varier les jours de visite afin d'avoir un portrait global de la vie quotidienne. À titre d'exemple, nous remarquons que le temple est souvent fréquenté par les mêmes personnes les jours de semaine. Le dimanche est la journée où le *gurdvārā* accueille le plus grand nombre de fidèles. Nous avons également participé aux célébrations annuelles comme l'anniversaire de Gourou Nānak et la création du *Khālsā (Vaisākhī)*. Participer aux activités quotidiennes et ponctuelles nous a permis d'avoir un portrait plus juste de la vie au temple et de rencontrer diverses personnes.

Nous avons créé une grille d'observation (voir annexe B) pour les divers événements ainsi que pour les visites régulières au *gurdvārā* (voir annexe C) Après nos visites au temple, nous écrivions dans un cahier de notes toutes nos observations sur les actions, les interactions, les objets, etc. Nous avons évité de prendre le rôle de l'observatrice passive, qui prend des notes sur les individus sans interagir avec eux. Comme Beaud et Weber (2010, p. 136) le soulignent, il est habituellement préférable de ne pas écrire pendant l'activité, à moins qu'il ne s'agisse d'une situation où il est attendu et approprié de le faire. À titre d'exemple, nous avons participé à une activité de discussion sur 1984 se déroulant à l'université Concordia. La prise de notes aurait été inappropriée en raison du caractère intime et émotif de la rencontre. Par contre, lorsque nous avons assisté à une présentation sur les droits de la personne en Inde au cours de laquelle le conférencier utilisait des diapositives, il était tout à fait approprié de prendre des notes. Nous avons ainsi tenté de repérer tout élément relatif à 1984 lors de nos visites au temple ainsi que dans les activités auxquelles nous avons participé au sein de la communauté sikhe montréalaise.

Pour compléter l'observation participante, nous avons réalisé huit entrevues semi-dirigées entre le 17 septembre 2015 et le 24 avril 2016. Étant donné le caractère exploratoire de la recherche, une certaine liberté a été laissée aux sujets interviewés, tout en les guidant à l'aide des questions et des thématiques du guide d'entretien (voir annexe A). Comme les représentations sociales sont des savoirs pratiques de la vie de tous les jours et qu'elles sont spontanées (Jodelet, 2014) nous avons voulu guider les participant-e-s, tout en leur laissant la liberté d'aborder des thématiques pertinentes, mais non prévues dans le guide d'entrevue. Nous avons commencé l'entrevue en posant certaines questions sociodémographiques aux répondant-e-s, puis sur leur expérience de migration ou celle de leurs parents selon le cas. Nous leur avons ensuite demandé quels sont à leur avis les événements les plus importants de l'histoire du sikhisme. Nous voulions voir s'ils allaient aborder d'emblée 1984 ou non. À titre d'exemple, certaines personnes interviewées ont raconté les histoires de certains martyrs, lesquelles ont ensuite pu être mises en lien avec 1984. En laissant une marge de manœuvre aux répondant-e-s, nous avons eu accès à des entrevues où certaines thématiques ont pris plus de place que d'autres. Une entrevue est de ce fait davantage axée sur les problématiques politiques contemporaines en Inde, tout en étant reliée à 1984. Certain-e-s participant-e-s ont également partagé plusieurs exemples tirés de leur histoire de vie, alors que d'autres ont davantage présenté des exemples tirés de sources secondaires, comme des documentaires. Nous avons toutefois veillé à ce que toutes les thématiques présentes dans la grille d'entretien soient abordées afin de répondre aux questionnements de la recherche. À titre d'exemple, il nous est arrivé de demander à un sujet d'aborder la thématique de Bhindranwale puisqu'il ne l'avait pas fait spontanément et nous désirions connaître ses représentations à ce sujet.

L'échantillon est composé de huit individus âgés de 24 à 51 ans. Trois sujets se sont par ailleurs ajoutés de manière spontanée et imprévue. La première entrevue que nous avons réalisée avec Samina, âgée de 41 ans, a été réalisée en langue punjabis, avec

l'aide de sa fille pour la traduction. Nous avons tenu compte de cette entrevue dans l'analyse de manière périphérique, puisque nous n'avons pas eu accès à l'ensemble de ses propos. Nous avons pris en compte certaines parties de l'entrevue, sans toutefois l'analyser systématiquement dans son ensemble. Nous avons également eu plusieurs autres discussions avec Samina dans des cadres plus informels, dont une durant laquelle elle nous a parlé longuement de 1984. Nous avons donc utilisé nos notes de terrain écrites à la suite de cette entrevue pour l'analyse. Cette discussion spontanée s'est avérée être encore plus riche en information que la suivante, plus formelle.

Le critère important pour participer à la recherche était évidemment d'appartenir à la religion sikhe. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, il existe une multitude de façons d'être sikh-e. Il n'est évidemment pas de notre ressort de déterminer qui est sikh-e ou non, alors le fait de se définir comme tel a été suffisant. En d'autres termes, l'identification à la communauté sikhe s'est faite par auto-identification. Par ailleurs, appartenir ou non à l'ordre du *Khālsā* (être sikh *amritdhārī*) n'a pas servi de critère de participation ou d'exclusion. Il n'est pas toujours possible d'identifier une personne sikhe *amritdhārī* seulement par l'apparence et nous trouvions délicat de sélectionner les participants sur cette base. Nous leur avons toutefois posé la question durant l'entrevue pour le recueil des données sociodémographiques. Nous verrons au chapitre 4 lors de la présentation des participant-e-s que bien que n'étant pas un critère pour participer ou non à la recherche, la majorité des répondant-e-s a été initiée dans le *Khālsā*.

Afin de circonscrire davantage l'échantillon, qui est assez humble, nous nous sommes limitée à des individus qui fréquentent au moins à l'occasion le *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de l'arrondissement Lasalle. En fait, un seul participant n'a pas été recruté à ce temple, mais au séminaire sur le *Khālistān*. Nous avons discuté brièvement avec lui avant le début de l'activité. Il a démontré un grand intérêt envers notre recherche

et un réel désir d'y participer. Il confirme fréquenter les deux *gurdvārā Gurū Nānak Darbār*, soit ceux des quartiers Parc-Extension et Lasalle.

Notre objectif de départ consistait en la division du groupe de répondant-e-s en deux. Le premier groupe aurait été composé d'hommes et de femmes de 40 ans et plus, né-e-s en Inde et s'y trouvant en 1984, alors que le deuxième groupe aurait été composé d'hommes et des femmes âgé-e-s de 30 ans et moins né-e-s au Canada. L'hypothèse de départ était qu'il y aurait des différences dans les représentations sociales des événements de 1984 des deux groupes étant donné le contact plus direct avec ceux-ci. Notre hypothèse était donc que l'influence identitaire de ces représentations serait plus importante pour ce groupe. Nous avons finalement laissé tomber ce critère puisqu'il était difficile de trouver des sujets possédant les caractéristiques du premier groupe et pouvant s'exprimer en français ou en anglais. Nous avons par ailleurs naturellement été en contact avec des individus plus jeunes et avons toutefois réussi à recruter facilement des personnes ayant vécu en Inde en 1984, mais elles n'étaient pas adultes à ce moment. Une crainte de départ était qu'elles n'en aient pas gardé beaucoup de souvenirs. Étant donné l'ampleur des événements de 1984 et leur caractère potentiellement traumatique, elles en ont gardé de vifs souvenirs. Elles n'ont probablement pas vécu les événements de la même manière que les adultes, mais bien que le souvenir des individus et leur histoire de vie nous intéressent, l'objectif premier de la recherche se situe dans l'analyse des représentations sociales et de leur lien avec l'identité.

L'âge des individus au moment des faits n'est donc pas un critère pour exclure ce lien, bien qu'il soit important d'en tenir compte dans l'analyse des données. Nous avons également laissé tomber la division des deux groupes puisqu'il s'agit d'un petit échantillon pour une étude de type exploratoire. Nous ne voulions pas diluer inutilement notre groupe. Nous verrons par ailleurs au quatrième chapitre que la présence d'un individu en Inde en 1984 n'est pas un gage que les représentations de

1984 s'y soient construites. En effet, un participant que nous avons nommé Kulveer et dont nous verrons l'histoire plus en détail au prochain chapitre n'a pris connaissance des événements de 1984 qu'à l'âge adulte alors qu'il avait quitté l'Inde pour le Canada. Il est arrivé au Canada en 1990 à l'âge de 17 ans, et il mentionne que c'est seulement vers 2009 qu'il a compris l'histoire de 1984 dans sa globalité : « In 2009 I think, I got to know more like, the complete picture of it [les événements de 1984]. » Bien qu'il habitait au Pendjab en 1984, il explique que le blocage médiatique à l'époque était tel que sa famille et lui n'ont pas reçu les informations sur la situation conflictuelle sévissant dans leur pays. La construction de ses représentations pourrait donc se rapprocher autant du groupe d'individus de son âge que de celle des plus jeunes. L'ensemble de ces raisons nous a convaincue à ne conserver que les critères suivants : être un individu de confession sikhe, âgé de 18 ans ou plus et fréquenter au moins occasionnellement le *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de l'arrondissement montréalais Lasalle. Les considérations particulières à chaque individu ont été recueillies dans les informations à caractère sociodémographique.

3.4 Méthode d'analyse et d'interprétation

Les données recueillies au cours de cette recherche ont été interprétées selon la méthode de l'analyse thématique qualitative en continu de Paillé et Mucchielli (2012). Ces auteurs décrivent deux façons de réaliser l'analyse thématique : la méthode en continu et la méthode séquencée. L'analyse thématique en continu se fait selon une démarche itérative, où de fréquents retours en arrière sont effectués. Le relevé de thèmes, aussi appelé schéma de codification, et l'arbre thématique sont créés au fil de l'analyse. Le processus se termine par la finalisation de l'arbre thématique. Dans la méthode séquencée, une fiche thématique est constituée à partir d'un matériau choisi au hasard parmi l'ensemble du corpus à analyser. Cette fiche est ensuite appliquée à l'ensemble des matériaux avec la possibilité très limitée d'y

effectuer des changements. Cette méthode relève davantage d'une démarche hypothético-déductive, alors que la méthode en continu est plus inductive. Comme la démarche de construction des connaissances dans ce projet se veut inductive, il est pertinent de poursuivre l'analyse dans cette même optique en utilisant l'analyse thématique en continu. Selon Paillé et Mucchielli (2012), l'analyse thématique en continu relève toutefois d'un processus long et complexe en comparaison avec la démarche séquencée. Elle permet par contre une analyse plus fine et détaillée. Elle est donc plus appropriée pour un corpus de données moins grand comparativement à la démarche séquencée qui est plus rapide et efficace pour un corpus plus grand.

Avant d'amorcer l'analyse thématique en continu, chaque entrevue a été transcrite et numérotée. Un relevé de thèmes a été réalisé au fil de l'analyse. Pour ce faire, les différentes dimensions ont été compilées avec des extraits provenant du corpus de données. Un journal de bord comprenant certaines réflexions découlant du processus d'analyse a également été créé. Lors de la lecture du matériau, il a été essentiel de se questionner sur ce qui est fondamental dans les propos afin de dégager des thématiques pertinentes (Paillé et Mucchielli, 2012). Des regroupements, des suppressions et des ajouts de thèmes ont été réalisés pour arriver à la construction du schéma de codification. L'occurrence des thématiques a également été prise en compte. Le schéma de codification a été construit à l'aide du logiciel Word 2010.

Tout au long de l'analyse des données, les éléments liés aux représentations sociales des événements de 1984 en Inde ont été identifiés. Nous avons par ailleurs tenté de dégager les éléments centraux et périphériques des diverses représentations tels que décrits par Abric (1997, 2003, 2005). Autant les éléments constituant les frontières internes que les frontières externes ont été analysés dans le cadre de cette étude afin de dégager un portrait le plus juste possible de la construction de l'identité ethnique en lien avec les événements de 1984 (Juteau, 2015). Les interactions avec le groupe externe ne sont étudiées que du côté du groupe minoritaire que représentent les sikh-

e-s montréalais-e-s, puisqu'aucun membre du groupe majoritaire n'a été interviewé dans le cadre de la présente recherche.

3.5 Éthique de la recherche

La présente recherche a reçu l'approbation du Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants de la Faculté des sciences humaines de l'UQAM et a donc été jugée comme respectant les normes en matière d'éthique de l'établissement. Nous avons également suivi la Formation en éthique de la recherche (FER) sur l'énoncé de politique des trois conseils.

Comme pour toute recherche impliquant des êtres humains, le respect de la confidentialité des sujets est essentiel. Nous avons donc pris soin d'attribuer un nom fictif à chacune des personnes interviewées. La correspondance entre le nom réel des sujets et le pseudonyme n'est connue que par nous-même et il n'en existe pas de traces écrites. Le seul endroit comportant le nom réel des participant-e-s est le formulaire de consentement (voir annexe D), lequel est rangé dans un endroit sécuritaire et différent des autres données. Les enregistrements d'entrevues et les verbatim sont sauvegardés sur un ordinateur muni d'un mot de passe. Les notes de terrain ne contiennent également pas de noms réels. Les données recueillies au cours de ce projet seront détruites cinq ans après la dernière publication.

Puisque les événements de 1984 ont un caractère traumatique pour bien des sikh-e-s (Chopra, 2015; Tatla, 2006) et peuvent de ce fait raviver des émotions négatives chez certains participant-e-s, nous avons une liste de références à leur remettre au besoin. Il leur a été clairement mentionné avant de commencer l'entretien qu'il n'y avait aucune obligation de leur part à relater des exemples personnels de leur histoire de vie, bien que cela soit possible si tel était leur désir, et qu'ils pouvaient refuser de

répondre à une ou plusieurs questions sans devoir se justifier. Cet énoncé du formulaire de consentement se voulait aussi une façon de mettre en confiance les participant-e-s pour qu'ils comprennent qu'ils étaient libres de toutes contraintes. La recherche s'est déroulée comme prévu et aucun-e répondant-e n'a montré de signe de malaise ou n'a refusé de répondre à toutes nos questions.

3.6 Posture de la chercheuse

Il nous semble d'une importance capitale de spécifier notre posture en tant que chercheuse puisque celle-ci a nécessairement eu une incidence sur la recherche. Nous avons choisi d'étudier un sujet très controversé, augmentant ainsi les risques de prendre position d'une manière personnelle, ce qui n'est évidemment pas souhaitable dans le cadre d'une recherche scientifique. Nous avons tenté de rester le plus neutre possible, tout en étant consciente que la neutralité complète est une utopie et non la réalité. Il s'agit aussi d'un sujet qui peut être difficile du point de vue émotionnel pour la chercheuse, mais surtout pour les personnes interviewées, certaines d'entre elles ayant été confrontées directement à des expériences négatives, voire traumatisantes. Dès le début de ce projet, nous nous sommes questionnée sur notre posture et notre rôle en tant que chercheuse. Nous avons lu des témoignages et écouté divers documentaires afin de nous sensibiliser au vécu des gens pour ainsi prendre connaissance des différentes opinions des personnes concernées. Notre objectif pour ce projet est de comprendre les représentations des événements de 1984 en Inde et leur incidence sur la formation de l'identité sikhe. Notre rôle n'est donc pas de faire la lumière sur les événements de 1984, ni de prendre position sur le sujet. Notre intérêt se trouve dans les représentations des individus sikhs en diaspora. Nous tenterons donc de les relater le plus fidèlement possible et d'en faire sens. Nous sommes consciente que nous aurions certainement eu des résultats fort différents si nous avions par exemple interrogé des membres de l'armée indienne.

Comme il s'agit d'une recherche exploratoire et que nous avons dû faire des choix, nous nous sommes limitée à réaliser cette recherche auprès d'un seul groupe, soit celui des personnes de tradition sikhe. Notre posture de chercheuse est celle de l'« outsider » selon Knott (2005) puisque nous n'appartenons pas à la religion sikhe. Nous observons et interagissons donc avec le groupe en tant que personne venant de l'extérieur. Nous avons par ailleurs eu la chance de participer à plusieurs activités avec les personnes sikhes, faisant de nous une « observer as participant », nous permettant ainsi de nous rapprocher un peu plus de leur vécu. Les entretiens permettent d'obtenir beaucoup d'information, alors que l'observation permet en plus d'expérimenter, d'où l'intérêt de combiner les deux méthodes de cueillette de données.

3.7 Réception de la recherche dans la communauté

La présente recherche a très bien été accueillie au sein de la communauté sikhe montréalaise. Un grand nombre de personnes sikhes se sont offertes pour participer à notre travail et répondre à nos questions informelles. Dès les premiers jours de visite au temple, une femme ne s'exprimant ni en anglais ni en français a demandé à ses enfants de nous parler et de nous faire visiter le temple. Cette famille nous a permis d'intégrer assez facilement le milieu et de participer à la vie au temple, notamment en réalisant le *sevā* à l'intérieur du *darbār sāhib* (salle de prière où est installé l'autel sur lequel repose le *Gurū Granth Sāhib*) et en participant au rituel de fermeture du *Gurū Granth Sāhib*. Un participant a commencé l'entrevue en nous remerciant de réaliser ce projet et de parler de sa communauté religieuse. Vers la fin de l'entretien, il nous a mentionné son désir que nous continuions notre travail et que nous poursuivions la réalisation d'un doctorat. Il voudrait que nous parlions de la situation des sikh-e-s et plus particulièrement de 1984 aux gens autour de nous, en espérant que de tels événements ne se reproduisent plus. La recherche a ainsi fourni aux participant-e-s un

espace pour s'exprimer sur les événements de 1984 en Inde. Les entrevues semi-dirigées ont permis d'aborder des thématiques importantes, tout en laissant une certaine liberté aux répondant-e-s. Elles et ils pouvaient ainsi détailler leur expérience seulement si elles et ils il le désirait.

CHAPITRE IV

PRÉSENTATION DES RÉSULTATS ET DE LEUR ANALYSE

4.1 Introduction

Le présent chapitre a comme objectif de présenter et de discuter les résultats obtenus au cours de la présente recherche de terrain réalisée au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle. Nous dégagerons d'abord un portrait des répondant-e-s ainsi que des huit entrevues. Nous procéderons par entrevue pour présenter les répondant-e-s. Certains individus se sont ajoutés d'une manière spontanée et nous ne les avons évidemment pas exclus. Nous présenterons ensuite les résultats obtenus ainsi que leur analyse. Les résultats sont divisés selon les thématiques saillantes. Nous avons tenté de dégager le centre stable et les éléments périphériques des diverses thématiques présentées. Il importe de rappeler qu'il s'agit d'une recherche exploratrice et par le fait même l'importance de poursuivre les recherches dans le domaine avec des techniques de cueillettes de données plus poussées.

4.2 Présentation des participant-e-s et des entrevues

4.2.1 Première entrevue : Samina

L'entrevue avec Samina s'est déroulée au domicile familial le 17 septembre 2015. Nous y étions allée à quelques reprises auparavant et y avons tenu plusieurs

discussions informelles pertinentes par rapport à l'histoire du sikhisme, les différents *shahīd*, et bien entendu les événements de 1984. Il importe de rappeler qu'au cours de nos divers entretiens, la fille aînée de Samina nous a servi d'interprète.

Samina est une femme de 41 ans née à Delhi, en Inde. Elle est mariée et mère de deux filles. Elle est arrivée au Québec en 2012 avec sa famille. Les raisons d'immigration sont nébuleuses. Ses enfants nous ont mentionné plus tôt que la famille avait immigré en raison du travail du père. Au début de l'entrevue, ce dernier nous mentionne qu'ils ont été acceptés au Canada à titre de réfugiés et qu'ils ont quitté l'Inde en raison de problèmes avec des agents de police. Nous avons senti un certain malaise après cette révélation et avons fait le choix conscient de ne pas poser davantage de questions à ce sujet. Nous avons alors compris que leurs filles ne connaissent pas les vraies raisons de leur immigration. Ils sont donc arrivés au Canada en tant que réfugiés et ont maintenant le statut de résident permanent. Samina est une femme très croyante. Elle est *amritdhārī* et elle a un grand souci de transmettre les éléments importants liés la tradition sikhe à ses filles, comme les valeurs, l'histoire et la langue punjabis. À quelques exceptions près, elle fréquente le *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* à tous les jours.

4.2.2 Deuxième entrevue : Ravneet

L'entretien avec Ravneet a eu lieu le 17 octobre 2015 dans une petite pièce qui sert de classe de musique et de chant, située au second étage du *gurdvārā Gurū Nānak Darbār*. Nous étions assises au sol, comme il est d'usage dans les temples sikhs.

Ravneet est une jeune femme célibataire née en 1992 au Québec. Elle habite à Lasalle depuis sa naissance. Sa langue maternelle est le punjabi, mais elle affirme s'exprimer mieux en anglais puisqu'elle l'utilise plus fréquemment. Ayant terminé depuis peu un

baccalauréat universitaire, elle travaille actuellement à plein temps pour une entreprise. Elle vit toujours avec ses parents, son frère et sa sœur. Elle a choisi de devenir sikhe *amritdhārī* durant son adolescence et a alors commencé à porter le turban. Elle est la première femme à porter le turban dans sa famille et en est très fière. Elle se considère comme étant très croyante et est fière de son identité sikhe. Elle vient le plus souvent possible au *gurdvāra* de Lasalle, habituellement quelques fois par semaine. Quand nous avons commencé à fréquenter régulièrement le temple à l'automne 2015, Ravneet était alors membre de l'Association des étudiant-e-s sikhe-e-s de l'université Concordia (Concordia Sikh Students Association). Nous sommes entrées en communication pour la première fois lors d'une activité organisée par l'association. Nous nous sommes ensuite croisées à plusieurs reprises au *gurdvārā*. Ravneet affirme avoir une vie directement influencée par les événements de 1984 et l'explique de la manière suivante :

“My mom’s younger brother actually passed away. He was martyred during 1984 and she wasn’t actually supposed to come to Canada when they’ve done like the paperwork or something. It was actually her younger brother that was supposed to come to Canada but since he passed away, she’s the one who got to come to Canada. But just by chance I guess you can say. [...] I’m not maybe representative of all the community because my life is actually, I can say it’s direct influence in my life because of 1984.”

Sa mère lui a souvent parlé de son oncle et des événements de 1984 en général. Par contre, Ravneet affirme que c'est un sujet encore très difficile à aborder pour sa mère.

4.2.3 Troisième entrevue : Amrit

Amrit a été interviewée au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* le 16 décembre 2015 dans la salle de cours de chant et de musique, comme pour l'entrevue avec Ravneet.

Âgée de 35 ans, Amrit est mère de deux enfants en bas âge. Elle a fait des études universitaires, mais ne travaille actuellement pas dans son domaine puisqu'elle occupe le rôle de mère au foyer à plein temps, ce qui est une grande source de fierté pour elle. Née au Canada, elle s'identifie comme une Canadienne sikhe. Tout comme Ravneet, elle porte le turban depuis plusieurs années. Elle est très impliquée dans sa communauté et aime apprendre. Elle mentionne par ailleurs être très heureuse de notre rencontre, car celle-ci lui a permis de se questionner sur des sujets auxquels elle n'aurait peut-être pas pensé par elle-même. Amrit affirme avoir reçu une éducation davantage spirituelle que politique. Ses parents, qui ont immigré d'Afrique, ne lui ont pas beaucoup parlé de ce qui s'est produit en 1984. Elle a appris d'une manière autodidacte après avoir assisté à une conférence présentée par des témoins des violences de 1984. Elle tient également compte de l'opinion de son mari, qui était présent en Inde en 1984.

Vers la fin de l'entretien, Surjit, le beau-père d'Amrit, est entré dans la pièce. Nous en avons profité pour lui poser quelques questions. Il nous a surtout parlé du concept de *shahīd*, le martyr sikh, et du mouvement *Khālistān* pour un État sikh indépendant. Surjit est né en Inde et y était en 1984. Il fréquente régulièrement le *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle.

4.2.4 Quatrième entrevue : Manveer et Simran

Manveer et Simran sont un couple marié. L'entrevue était initialement planifiée avec Manveer, mais il s'est présenté au rendez-vous avec sa femme le 5 janvier 2016. Elle a pris beaucoup moins souvent la parole que lui, mais a tout de même participé significativement à l'entrevue. Ils sont mariés et ont une fille adolescente. Avant d'immigrer au Canada en 2012, ils ont habité en France, où Manveer a réalisé des études universitaires. Une des principales raisons de leur immigration est la

discrimination vécue en France. Ils sont très heureux de leur vie au Canada et ont maintenant le statut de citoyen-ne du pays. Les deux habitaient en Inde en 1984 et étaient enfants. Manveer était âgé de 13 ans et Simran avait 9 ans. Cette expérience les a beaucoup marqué-e-s et leurs souvenirs sont encore présents.

4.2.5 Cinquième entrevue : Surinder

Surinder est arrivé au Canada en août 2015. Au moment de l'entretien, le 3 février 2016, il n'était au pays que depuis six mois. Il a 27 ans et s'est installé à Montréal pour poursuivre des études dans une université anglophone. Il occupe également un emploi à temps partiel dans une cuisine. Il est célibataire et habite actuellement en colocation avec d'autres jeunes hommes. Il est originaire du Pendjab, où il habitait au domicile familial. Surinder aime beaucoup vivre à Montréal. Il porte certains symboles identitaires liés au sikhisme, comme le *kaṛā* et le turban. Il ne porte par contre pas le *kirpān*. Il n'est pas *amritdhārī* mais se considère tout de même comme sikh. Il dit aimer porter le turban puisqu'il lui permet d'être différent des autres, d'avoir un trait identitaire distinctif faisant en sorte qu'il est facilement reconnaissable.

Durant l'entrevue, qui s'est déroulée dans la classe de punjabi du *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle, Surinder a beaucoup parlé de la période ayant suivie l'année 1984. Lorsque nous lui posions des questions, par exemple ce qu'il croit être les causes du conflit, il répondait le plus souvent par rapport à l'époque allant de 1984 à 1995. Cette période est probablement celle qui a eu le plus d'impact dans sa vie. En effet, son père, qui travaillait alors dans le corps policier, s'est fait assassiner par un homme que Surinder qualifie de sikh extrémiste. Il est décédé alors que Surinder était âgé de dix-huit mois. Il n'a donc aucun souvenir de son père. Sa mère lui parle très

peu de cette époque. Les documentaires constituent sa principale source d'information sur le sujet.

4.2.6 Sixième entrevue : Jaspreet

L'entretien avec Jaspreet s'est déroulé le 6 mars 2016 au deuxième étage du temple, dans une salle de prière supplémentaire, souvent utilisée pour faire une lecture ininterrompue du *Gurū Granth Sāhib*. Jaspreet est âgé de 51 ans et il habite seul à Montréal depuis 2008. Il a habité dans divers pays sud-asiatiques avant son arrivée au Canada, comme la Thaïlande, la Malaisie et Singapour. Il a une femme et des enfants qui habitent toujours en Asie du Sud. Tout comme Surinder, il n'est pas *amritdhārī* et affirme ne pas suivre toutes les règles du code de conduite des sikh-e-s. En effet, il mentionne manger de la viande et boire de l'alcool à l'occasion, ce qui est formellement interdit pour les sikh-s *amritdhārī*.

Jaspreet était âgé de 19 ans en 1984, ce qui fait de lui le répondant le plus âgé de l'échantillon. Il affirme avoir quitté l'Inde quelques années après 1984 pour la Thaïlande, en raison de la menace pour les sikh-s portant la barbe et le turban, c'est-à-dire ceux étant facilement identifiables. Jaspreet portait et porte toujours le turban et il avait une longue barbe à l'époque, laquelle il garde plus courte maintenant. Il fait part de la corruption en Inde et de faux cas de terrorisme au cours desquels des sikh-s étaient tués au hasard. Ses parents ont eu peur pour lui et ont donc organisé son immigration. Jaspreet est très intéressé par la politique indienne et il nous fait part de beaucoup de ses connaissances, autant au niveau du contexte des années 1980 que du contexte actuel.

4.2.7 Septième entrevue : Kulveer

À la demande de Kulveer, l'entretien s'est déroulé à son domicile le 9 avril 2016, en présence de sa femme et de leurs trois fils. Ces derniers n'ont toutefois pas pris la parole. Nous craignons que leur présence affecte les propos tenus par Kulveer, ce qui ne semble pas avoir été le cas. Il a d'ailleurs abordé des éléments assez personnels, comme une arrestation illégale et brutale qu'il aurait subie, sans qu'une question en ce sens ne lui soit posée d'emblée. Puisque nous ne le connaissions que très peu, il est possible que la présence de sa famille l'ait rassuré. Lorsqu'il nous a contactée, il a mentionné vouloir faire l'entrevue, mais seulement en présence de ses fils. Notre principale hypothèse est qu'il voulait peut-être en profiter pour transmettre des informations sur l'époque de 1984 à ses fils.

Kulveer a été rencontré la première fois au séminaire sur le *Khālistān* organisé par le parti politique sikh *Śiromaṇī Akālī Dal*. L'événement s'est déroulé au Centre William-Hingston situé dans Parc-Extension. Kulveer est âgé de 43 ans. Son arrivée au Canada date de 1990. Parmi les répondant-e-s né-e-s en Inde, il est le premier à avoir immigré au Canada. Il a été parrainé par un membre de sa famille. Il est primordial de rappeler ici que Kulveer, qui avait 11 ans en 1984, a appris sur les événements de cette année seulement une fois adulte, alors qu'il habitait au Canada. Ce n'est qu'en 2009 qu'il a connu véritablement l'histoire liée à 1984. Il explique son ignorance par blocage médiatique ayant eu lieu durant cette période. Kulveer est un *sikhamritdhārī* et il fréquente les *gurdvārāGurū Nānak Darbār* de Lasalle et de Parc-Extension à chaque dimanche.

4.2.8 Huitième entrevue : Ramjot et Gurtej

La dernière entrevue s'est déroulée le 24 avril 2016 au domicile de Ramjot. Cet homme vit avec son épouse, sa fille, son fils et Gurtej, un étudiant originaire d'Inde qu'il a connu au temple de Lasalle. Toutes et tous sont présent-e-s au moment de l'entrevue. Les propos de Gurtej ont été pris en considération lors de l'analyse puisqu'il a participé activement à l'entrevue. Ramjot lui a demandé de s'asseoir avec nous au salon et de répondre également aux questions. Nous croyons qu'il était peut-être intimidé par le cadre formel de l'entrevue et que la présence de Gurtej l'a rassuré.

Ramjot est né au Pendjab en 1968 et y a habité jusqu'en 1999, année de son arrivée au Canada. Il a obtenu sa citoyenneté canadienne depuis. Il mentionne avoir quitté son pays à cause du climat de peur qui y régnait. Lorsqu'interrogé sur la raison de son immigration au Canada, il répond : « Because I didn't like staying ever there. I was scared. »

Gurtej est beaucoup plus jeune. Il est né en 1988 au Pendjab. Il a réalisé des études universitaires en Inde et en Italie avant de venir au Québec à titre de post-doctorant. Il est installé à Montréal depuis moins d'un mois au moment de l'entrevue. Il avait visité deux fois le Québec avant, soit en 2012 et en 2015. Il a fait la connaissance de Ramjot durant une de ces visites et ils ont développé des affinités. Il habite donc avec la famille de Ramjot, qu'il considère comme la sienne, pour la durée de ses études. Il aimerait s'installer définitivement à Montréal après ses études. Il assure avoir un fort sentiment d'appartenance envers la communauté sikhe montréalaise.

4.3 Résultats et leur interprétation

4.3.1 La nature et l'objectif des événements de 1984

En interrogeant les sujets, nous avons aisément pu déceler le noyau central de la représentation sociale de la nature du conflit opposant sikh-e-s et membres du gouvernement indien. Il s'agit du génocide. Pour les sikh-e-s rencontré-e-s, il ne fait aucun doute que l'opération *Blue Star*, et surtout les actes de violence de novembre ayant fait suite à l'assassinat d'Indira Gandhi, ont été perpétrés dans l'objectif d'éliminer délibérément les membres de leur communauté. Plusieurs sujets, c'est-à-dire Ravneet, Amrit, Kulveer, Manveer et sa femme Simran, ont mentionné directement le terme génocide. Nos lectures et l'observation préliminaire nous avaient guidées en ce sens, mais nous avons fait attention de ne pas mentionner ce concept, afin de nous assurer de ne pas l'induire chez les sujets et d'avoir ainsi leur vision réelle sur le sujet. Nous avons également participé à la Marche pour l'Humanité et la Prévention des génocides le 8 mai 2016. Un groupe de sikh-e-s s'est joint à la marche pour la première année afin de dénoncer les événements de 1984, qu'elles et ils qualifient de génocide. Nous avons reconnu plusieurs individus fréquentant le *gurdvārā Gurū Nānak Darbār*, dont Manveer et sa fille. Selon la *Convention pour la prévention et la répression du crime et du génocide* de l'Organisation des Nations Unies, le génocide est :

Un certain nombre d'actes commis dans l'intention de détruire, intégralement ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux tels que : le meurtre de membres du groupe; l'atteinte grave à l'intégrité mentale ou physique de membres du groupe; la soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle; l'application des mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe; et le transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe. (ONU, 1948)

La particularité du génocide, contrairement par exemple aux émeutes, ou « riots » en anglais, est qu'il est dirigé vers une communauté ou un groupe (Grewal, 2007, p. 14-15). Les émeutes impliquent plutôt des groupes qui s'affrontent. Surinder explique dans cette optique que les événements de novembre 1984 ne sont pas des émeutes, contrairement à ce qui est véhiculé dans beaucoup de médias. Il n'utilise toutefois pas le terme génocide, mais massacre. Il mentionne également lors d'un entretien informel que beaucoup d'atrocités ont été commises. Les répondant-e-s qui n'ont pas exprimé directement le terme génocide ont tout de même décrit les événements de 1984 selon la définition du génocide. Ravneet explique dans cet extrait la violence ciblant spécifiquement les hommes :

“So the basically the target was euh, [les hommes] because like anybody that has, like that could influence like, that could like get the Sikh community together, that would be able to fight against the government. [...] there were no discrimination but they specifically, especially in Delhi they [les criminels] were specifically targeting euh, men, that would be able to go against the government or like, you know stand up for the rights and stuff like that.”

Plusieurs répondant-e-s ont parlé de ce mode opératoire visant à éliminer les hommes. Ramjot et sa famille expliquent que les jeunes garçons n'étaient pas épargnés puisqu'ils allaient devenir des hommes et donc incarner la menace décrite par Ravneet.

Kulveer explique les objectifs de ce qui s'est produit le lendemain de l'assassinat d'Indira Gandhi de la manière suivante : « Because the son of Indira Gandhi, Ravij Gandhi, him and his followers, they had planned that they are gonna teach a lesson to Sikhs. » Nous avons enchaîné en lui demandant s'il s'agissait selon lui d'une revanche, ce à quoi il répond : « No, it was not revenge. They wanted to kill innocent Sikhs. No matter if Indira Gandhi had not die, they were gonna do it somehow, find another excuse to do it. » Simran et Manveer sont également d'avis que des meurtres de masse perpétrés auraient été contre les sikh-e-s peu importe si l'assassinat d'Indira

Gandhi avait eu lieu ou non. Selon eux, des plans étaient déjà établis et ce n'était qu'une question de temps avant que des assassinats visant les sikh-e-s aient lieu. Manveer fait également mention d'un code qui aurait été établi afin de signaler le commencement des meurtres :

“They [le gouvernement] were looking for an incident so that they can execute the plan. [...] And then she [Indira Gandhi] was assassinated and then, this was the right moment. There was one single sentence that was passed in different states and the, the sentence was a code word. There's a code word that if somebody is going to hear that code word, you should start killing Sikhs. There was a code word.”

Manveer enchaîne en déclarant que cet événement était planifié depuis trois ans, et qu'il aurait normalement dû se produire à l'occasion de l'anniversaire du fondateur de la religion, Gourou Nānak.

Pour Ramjot et Gurtej, il est évident que les événements de 1984 avaient comme objectif de détruire le sikhisme. Divers moyens ont été selon eux entrepris par le gouvernement pour y arriver. En plus de mentionner les nombreux décès dans des circonstances tragiques, Gurtej signale la volonté du gouvernement d'éliminer l'histoire des sikh-e-s par la destruction de la bibliothèque du Temple d'or. Selon lui, cet acte était délibéré, dans le but de détruire une grande partie de la culture liée sikhisme. Plusieurs des références se trouvant dans cette bibliothèque étaient des documents originaux dont aucune copie n'existait.

Plusieurs répondant-e-s ont fait mention du choix de la journée pour effectuer l'opération *Blue Star*, c'est-à-dire le jour où les sikh-e-s commémorent la mort du cinquième gourou, Arjan. Cet élément périphérique vient renforcer la représentation du génocide, les sujets expliquant qu'il s'agit d'un jour de célébration très important et que de ce fait, le Temple d'or accueille encore plus de fidèles qu'à l'habitude.

Kinnvall (2006) rapporte les paroles d'un homme sikh qui comme nos répondant-e-s, dénonce le choix de la journée pour l'opération. « The Bluestar massacre could have been avoided. It was a catastrophe. The 6th of June is a holiday – they should have called off the operation long before and let people out » (Ibid., p. 125)

La dernière phrase du participant interviewé par Kinnvall (2006) suggère que les fidèles n'ont pas eu la chance de sortir du temple. Cet élément périphérique qui vient confirmer la thèse voulant que ce soit un acte délibéré est partagé par Ramjot et Gurtej. Selon eux, le gouvernement ment lorsqu'il déclare qu'il a établi un couvre-feu, laissant la chance aux fidèles réuni-e-s au Temple d'or de sortir. Selon eux, le couvre-feu aurait plutôt permis de garder les sikh-e-s captives et captifs à l'intérieur du temple.

Un autre élément se trouvant en périphérie est l'attaque simultanée de plusieurs *gurdvārā* en même temps que l'assaut du Temple d'or. Mahmood (1996b, p. 15) confirme l'attaque de plusieurs autres *gurdvārā* du Pendjab en même temps que l'assaut du Temple d'or. Pour les sikh-e-s qui en ont fait mention, cet élément vient renforcer l'idée que le gouvernement indien avait comme objectif d'éliminer le plus de sikh-e-s possible. Elles et ils ne peuvent s'imaginer d'autres raisons puisque le gouvernement a justifié l'opération *Blue Star* par la nécessité de capturer Bhindranwale et ses hommes. Cette explication est illogique pour les répondant-e-s, puisque si Bhindranwale se trouvait au Temple d'or, alors pourquoi attaquer simultanément d'autres *gurdvārā*?

Il est évident que se représenter les événements de 1984 comme un acte délibéré et planifié de la part du gouvernement visant précisément le groupe auquel nous appartenons aura une incidence sur la construction de l'identité. Les répondant-e-s se sentent attaqués et ciblés en raison de leur appartenance religieuse.

4.3.2 Irruption dans la sacralité

Un élément important qui rend les représentations de l'opération *Blue Star* encore plus choquantes pour les sikh-e-s est l'intrusion de l'armée indienne dans la sacralité d'au moins deux façons : par l'introduction dans le complexe du Temple d'or et par la désacralisation du *Gurū Granth Sāhib*. Comme nous l'avons expliqué au premier chapitre, le complexe abrite l'*Akāl Takht*, siège de l'orthodoxie sikhe ou se prennent des décisions importantes au niveau de l'autorité. Pour Gurtej, qui est sikh *amritdhārī*, l'*Akāl Takht* représente l'autorité suprême sikhe. Pour lui, les intentions des membres du gouvernement étaient la destruction des repères des sikh-e-s :

“And they [le gouvernement] want the people, Sikh people, totally destroyed. Because, we believe that the Golden Temple and basically euh, there was *Akāl Takht Sāhib*, our *Takht*, like our Supreme Court, Sikh people Supreme Court. We always follow the order of that *Akāl Takht*, ok? So they want to destroy it so that Sikhs have not anything to follow. It means they want to, they have a very dirty mind, because they don't want Sikh in India.”(Gurtej)

Le Temple d'or est un *gurdvārā* que les sikh-e-s appellent également *Darbār Sāhib* ou *Harimandir Sāhib*. Matringe (2008, p. 75) traduit ces appellations respectivement par « cour vénérée » et « saint temple de Dieu », lesquelles témoignent un grand respect envers le lieu de culte. Le *gurdvārā*, qui se traduit par « porte vers le gourou », car il permet d'établir un lien entre les fidèles et le divin, désormais représenté par le livre sacré *Gurū Granth Sāhib*. (Murphy, 2012, p. 5-6) Le *gurdvārā* établit également un lien entre les fidèles et leur passé. Le *Darbār Sāhib* et l'*Akāl Takht* sont liés avec les ancêtres des sikh-e-s, notamment puisqu'on attribue leurs fondements au sixième gourou Hargobind. Ce dernier aurait ordonné la construction de l'*Akāl Takht* pour répondre aux besoins de ses fidèles de se rassembler dans un lieu distinct de l'*Harimandir Sāhib* afin de discuter d'enjeux sociaux et militaires en présence de leur gourou (Singh, 2001). Il remplit encore aujourd'hui des fonctions

similaires. Nous pouvons en ce sens le considérer comme un des nombreux éléments composant les frontières internes du groupe.

Les paroles de Surinder confirment que le *Darbār Sāhib* est d'une haute importance : « It's a religious place. And even it's the highest place in India for the Sikhs. In all of the world, for Sikhs, Golden Temple is the most *sanctum sanctorum* place. » Une autre citation venant de Surinder montre qu'il est tout simplement impensable pour lui qu'une attaque soit perpétrée dans un *gurdvārā*. « There are people inside. There are innocent people. You can't attack on a religious place. »

Amrit qualifie l'opération *Blue Star* de « huge intrusion ». Pour elle, le Temple d'or est un « shrine » (sanctuaire) et son importance historique n'est plus à démontrer. Le caractère historique qu'elle attribue au *gurdvārā* correspond à la description de Murphy (2012) considère le lieu de culte comme un élément matériel témoignant du passé. Grewal (2009, p. 12) considère le *gurdvārā* comme l'institution sikhe la plus importante depuis les fondements de la religion. Étant un élément culturel et historique fondamental, le *gurdvārā* contribue ainsi à la formation des frontières internes de l'identité ethnique, en témoignant de l'histoire du sikhisme et en favorisant la transmission des valeurs, de la culture et de l'histoire liées au sikhisme. Il est par ailleurs un lieu favorable aux interactions entre membres du groupe. Ces fonctions sont également remplies au temple de Lasalle, notamment par le biais de cours de punjabi et de *kīrtan*, des chants religieux collectifs. Le *sevā* réalisé dans tous les *gurdvārā* permet également de transmettre les valeurs propres au sikhisme. Le *Darbār Sāhib* d'Amritsar est réputé pour être un lieu de prédilection pour réaliser le service et sa construction repose sur le travail volontaire des membres de la communauté. (Singh, 2014, p. 55) L'invasion du Temple d'or par des représentants du groupe externe peut ainsi être comprise comme une attaque envers une des représentations de l'identité sikhe, soit celle du lieu de culte.

Ravneet élabore sa pensée sur un point très important, la désacralisation du *Gurū Granth Sāhib* qui s'est produite durant l'opération *Blue Star*. Tout d'abord, voici comment Hassner (2006, p. 152) décrit la désacralisation et ses risques :

“Desecration, the transgression of the boundary between the sacred and the profane, is more than just an offense to the sensibilities of those who revere a sacred site. Believers view such an action as a tangible assault on the status of the site that, if successful, can strip it of its sanctity.”

Dans le cas de l'opération *Blue Star*, la désacralisation du *Gurū Granth Sāhib* n'a pas changé son caractère sacré. Elle est toutefois vécue comme un énorme manque de respect. Ravneet exprime ce respect dans l'extrait suivant ainsi que l'importance que le *Gurū Granth Sāhib* prend dans sa vie :

“They [les membres du gouvernement] said that they were to attack the terrorists, but they did so much disrespect to *Gurū Granth Sāhib Jī*. They euh, the police during that time peed on it. Like we respect our *Gurū Granth Sāhib Jī* like, really like a lot, like a king. I know to other people it's a religious book. But to us it's our guru, right?”

Le *Gurū Granth Sāhib* est un symbole identitaire très fort de son appartenance au sikhisme. Lorsqu'elle pense à l'opération *Blue Star*, Ravneet se représente non seulement les membres de l'armée comme faisant irruption dans un lieu sacré, mais également comme posant des gestes irrespectueux envers son gourou éternel, s'incarnant dans le *Gurū Granth Sāhib*. Le livre sacré est ainsi une représentation du divin. Il importe par ailleurs de rappeler que l'entrevue avec Ravneet s'est déroulée le 17 octobre 2015. Plusieurs désacralisations du *Gurū Granth Sāhib* ont eu lieu durant le mois d'octobre 2015 dans l'état du Pendjab. Après que des pages déchirées du livre sacré aient été découvertes dans le village de Bargari au Pendjab, des citoyen-ne-s ont protesté contre le manque de soutien du corps policier afin de retrouver les coupables (Robin, 2015). Deux hommes sont assassinés par les forces de l'ordre alors qu'ils protestaient. Ces événements ont secoué les communautés sikhes, dont celles de

Montréal. Pour Ravneet, il ne fait aucun doute que les deux hommes sont martyrs, puisqu'ils se sont battus pacifiquement pour défendre le respect de leur gourou éternel. Lors de cette période, plusieurs sikh-e-s se sont regroupés au *gurdvārā* de Lasalle pour lire des passages du *Gurū Granth Sāhib* en signe de soutien aux sikh-e-s du Pendjab.

“So because to us, our holy scriptures are not just like a book. They’re like, like a guide. Guru means basically a guide. So they guide us like, through life so like, any disrespect to them, it gives us pain. It honestly gives us pain. So now seeing like you know, when you see during 1984 when you see pictures of, yeah you see these pictures of people dying and stuff like that. That hurts a lot, but when you see, when I see a picture of like burnt copies of *Gurū Granth Sāhib Jī* and disrespected copies, it hurts a lot. Like honestly, it hurts a lot. Like even now, what’s happening, like when you see pictures of the *Gurū Granth Sāhib Jī* like, the pages are ripped, they’ve been burnt and stuff like that. That hurts a lot. For a Sikh he shouldn’t be able to see that. Like it hurts like, a lot (petit rire), basically. That’s what I’m trying to say. It’s like a big disrespect to us. It’s like disrespect on a whole new level.”(Ravneet)

Cet extrait d’entrevue démontre l’aspect identitaire du *Gurū Granth Sāhib*, lequel dans sa représentation du divin semble faire partie de qui Ravneet est. Elle enchaîne en affirmant que la désacralisation du *Gurū Granth Sāhib* est pire que la mort, du moins pour ceux et celles qu’elle considère comme étant de vrai-e-s sikh-e-s, utilisant l’expression « for a true sikh ». Ravneet semble avoir une idée bien précise de l’identité sikhe qui se rapproche de celle prônée par l’orthodoxie basée à Amritsar, soit l’identité *khālsā*. Elle a un sentiment d’appartenance et d’identification très fort envers sa communauté. Lorsque Ravneet utilise l’expression « Sikh community », elle n’inclut pas seulement sa communauté à Montréal, mais également celle de l’Inde : « It feels like there was injustice against my people [during 1984], the Sikh community in India. » Le processus d’identification à la communauté traverse ainsi les frontières physiques, puisque Ravneet est née et a toujours habité au Canada. Une attaque envers son gourou ou sa représentation, comme le *Gurū Granth Sāhib*, revient à attaquer son identité, et par le fait même, celle de toute la communauté sikhe.

4.3.3 Un gouvernement maître de la corruption

Comme nous l'avons vu ci-haut, dans la représentation de la nature du conflit se trouvent les actes délibérés du gouvernement dans le but d'éliminer les sikh-e-s. Nous pouvons aisément entrevoir que l'ensemble des répondant-e-s tiennent le gouvernement comme principal coupable de l'opération *Blue Star*. Nous verrons ensuite qu'Indira Gandhi, qui était à la tête du gouvernement central indien en 1984, est bien entendu tenue pour responsable.

La représentation du gouvernement comme un des responsables de l'opération *Blue Star* est partagée par l'ensemble des répondant-e-s. Il ne fait aucun doute que le gouvernement est également tenu responsable pour les violences de novembre 1984. Bien que les individus qui composaient la foule meurtrière n'étaient pas directement des politiciens, le gouvernement dans son ensemble, en tant qu'institution, est tenu davantage pour responsable puisqu'il est accusé d'avoir organisé les tueries de masse et donc d'avoir manipulé ces gens. Plusieurs membres de la communauté rencontrés, autant lors d'entretiens formels qu'informels se représentent les tueurs de novembre comme des criminels qui ont été payés par le gouvernement pour tuer des sikhs.

L'élément central au cœur de la représentation du gouvernement est la corruption. Cette thématique est revenue constamment au cours de l'entretien, la plupart du temps verbalisée directement par l'utilisation de ce terme. En effet le terme « corruption » ainsi que l'adjectif « corrupted » ont été mentionnés à plusieurs reprises. Plusieurs répondant-e-s ont également parlé de « dirty politics ».

“India is a nice country because my roots are there. I'm born there. My family is still there. All my relatives are there. The bad thing is that politicians are very, very bad in India. All corrupted. And they don't care for the public. They just make money and very, very dirty politics in India. So I hate it there. There is no system there. There are no traffic rules and the health system is very bad

over there. Many, many bad things. There are not good politicians in India. This is very, very bad.” (Jaspreet)

Dans l'extrait précédent, Jaspreet laisse entrevoir la complexité de l'appartenance à son pays d'origine et de l'identité qui s'y rattache. Comme il le mentionne, l'Inde est sa terre natale. Il a encore un lien avec son pays d'origine, d'où il prend ses racines. Par ailleurs, toute sa famille habite encore en Inde. Il mentionne ce qu'il n'aime pas de son pays d'origine, mais en même temps nous pouvons voir qu'il s'y sent tout de même attaché. Tout de suite après cet extrait, il énumère des aspects positifs de l'Inde, comme les saisons favorables à l'agriculture. Nous comprenons que Jaspreet a encore des liens avec son pays et ses proches qui y habitent toujours, ce qui le rend ambivalent. Par contre, il est très insatisfait et critique du fonctionnement politique et économique, c'est-à-dire la sphère macrosociale.

Par ailleurs, bien que toutes les personnes interviewées soient déçues et critiques face à l'Inde, elles gardent toutes un lien d'attachement plus ou moins fort envers leur pays d'origine et le Pendjab. Ceci est également vrai pour celles nées au Canada, notamment parce que c'est le lieu d'origine de leur tradition religieuse. Elles y sont rattachées par les liens qui les unissent avec leurs « ancêtres communs, réels ou putatifs », trait particulier de l'ethnicité tel que défini par Juteau (1999).

“I’ve never lived in India. [...] I’ve only been there few times but it does feel like home. I feel an attachment to Punjab because our religion started there [...] But like, you want to go there to learn about your history and stuff like that. Learn about who you are, basically. It’s a part of our identity, Punjab is a part of ourselves. Like, so as being Canadian.” (Ravneet)

Amrit, qui est également née au Canada, exprime ce lien identitaire d'une autre façon. Elle fait une distinction entre l'histoire et l'identité, précisant que l'Inde et le Pendjab font partie de son histoire, mais pas de son identité. Par contre, selon le concept d'identité ethnique de Juteau (2015), ce qu'Amrit décrit dans l'extrait suivant est

justement un élément des frontières internes de l'identité. Cet élément identitaire est moins évident pour elle puisqu'elle considère son identité principale comme étant canadienne sikhe :

“I’m ok if I don’t go to Punjab ever. But there is a heritage, or a history there that is attractive to me.[...] So, I have a bit more attachment there now, like I have a family there now through my husband’s marriage. But I don’t have an attachment the way if I ever left Canada. I have an attachment to Canada. So, I don’t have that kind of attachment to Punjab. In my identity, it’s not Punjab. Euh, like I would identify myself as a Canadian Sikh. A Canadian baptized Sikh and since becoming a mom, I would also add, mother. [...] I don’t feel like India is a part of my identity. It’s part of my history.” (Amrit)

La langue punjabie, qui est parlée par toutes les personnes rencontrées au cours de ce projet, est également un élément des frontières internes qui rattache les sujets ensemble et qui crée un lien avec leur communauté d’origine au Pendjab.

Pour retourner à la représentation du gouvernement indien, le manque de sécurité en est un élément périphérique. Les répondant-e-s n’ont aucune confiance envers le gouvernement indien. Nous verrons plus loin que certain-e-s établissent une comparaison entre l’Inde et le Canada et se sentent beaucoup plus en sécurité au Canada. Ramjot affirme que le gouvernement indien a trahi sa communauté, ce qui explique son manque de confiance à son égard. Il ne se sent par ailleurs pas apprécié par l’institution que représente le gouvernement. Il répète à plusieurs reprises « they don’t like me » et « they don’t like Sikh people. » Le gouvernement, puisque tenu responsable des problématiques des années 1980, l’est également pour le climat de peur qui s’est instauré en Inde à l’époque. Ramjot mentionne que cette peur l’a poussé à immigrer en 1999. C’est cette même peur qui a également convaincu les parents de Jaspreet de planifier son immigration. Ce dernier mentionne aussi, en parlant de la période ayant suivi 1984 : « It was like, everybody was scared. Yes, was scared. Many, thousand, thousand people can get killed by the police. » Le climat de

peur instauré en Inde constitue également un élément périphérique de la représentation qui est partagé par des participant-e-s.

Bien que Nandi (1996) mentionne que la situation au Pendjab se soit complètement rétablie après 1995, peu de répondant-e-s sont de cet avis. Surinder est le seul à trouver la situation générale au Pendjab normale. Il mentionne y avoir vécu une enfance à l'abri de la violence. Pour les autres participant-e-s, les éléments de la représentation du gouvernement indien sont les mêmes, qu'elles ou ils fassent référence au contexte des années 1980 ou à la situation actuelle.

4.3.4 Un portrait sombre d'Indira Gandhi

Certain-e-s participant-e-s ont verbalisé des critiques à l'égard d'Indira Gandhi, qui était première ministre au moment de l'opération *Blue Star*. Les sujets attribuent la responsabilité des conflits de 1984 en grande partie au gouvernement indien comme institution. Lorsqu'ils abordent la thématique d'Indira Gandhi, la responsabilité pour l'opération *Blue Star* est tout de même un élément central. Certains membres de la communauté l'ont décrite en des termes peu flatteurs. À titre d'exemple, Surinder mentionne : « For me she is a villain. » Le terme « villain » est très évocateur puisque le dictionnaire Cambridge (2016) le définit comme suit : « A bad person who harms other people or breaks the law, or a cruel or evil character in a book, play, or film. » Il s'agit donc d'un individu ou parfois d'un personnage fictif qui est mauvais, cruel ou qui enfreint la loi. Pour Surinder, Gandhi a enfreint plusieurs règles en faisant irruption dans un lieu sacré et en tuant des personnes innocentes, faisant d'elle une personne cruelle. Samina la qualifie de monstre étant donné le caractère inhumain de ses actions, ce qui rejoint l'opinion de Surinder. Samina est la répondante qui a le plus attribué la faute de 1984 à Gandhi. Les autres sujets font davantage mention du gouvernement comme responsable, mais pour Samina, il s'agit de Gandhi. Elle a

beaucoup de rancœur à son égard. Par ailleurs, Samina accorde une grande importance à transmettre à ses deux filles l'histoire et la culture associées au sikhisme. À titre d'exemple, elle enseigne à ses filles l'histoire des gourous à l'aide de récits hagiographiques ainsi que la langue punjabie. Plutôt que de suivre des cours ou de participer aux camps de jour offerts au temple, elles apprennent à la maison avec leur mère. Nous remarquons que Samina a ainsi transmis certaines représentations de Gandhi à sa fille aînée. L'élément central de la représentation de Gandhi de cette dernière est la même que pour sa mère, c'est-à-dire qu'elle la tient responsable de la mort des centaines de sikh-e-s tué-e-s au cours de l'opération *Blue Star*. Les éléments périphériques de ses représentations sont toutefois moins élaborés que ceux de sa mère. Elle nous a mentionné à plusieurs reprises que Gandhi était jalouse des sikh-e-s et qu'elle était une mauvaise personne. Par contre, comme elle ne connaît que partiellement l'histoire, elle a de la difficulté à donner une explication de la jalousie de l'ancienne première ministre.

Les représentations que se fait sa fille de Gandhi correspondent beaucoup à celles de sa mère, bien que moins élaborées. Elle nous a mentionné à plusieurs reprises que Gandhi était jalouse des sikhs et qu'elle est mauvaise.

Jaspreet, qui était adolescent dans les années 1980, aborde la thématique d'Indira Gandhi en ces termes :

“So at that time, Indira Gandhi attacked the Golden Temple. Many children, many ladies, many men, innocent people died over there, shot. I don't know, but this is too wrong. So at that time, I was young. So, at that time I had a lot of hate towards Indira Gandhi. [...] Yeah, and euh, this is bad, dirty politics in India.”

Dans cet extrait, Jaspreet démontre clairement qu'il attribue la responsabilité de l'opération *Blue Star* à Indira Gandhi. Il mentionne également les conséquences au

niveau des pertes de vie dont elle est responsable, comme la mort d'enfants et de personnes innocentes. Il évoque la haine qu'il éprouve à l'égard de Gandhi et l'associe aux politiques corrompues.

La façon dont Surinder formule sa pensée dans le prochain extrait laisse croire que même s'il apprenait que Gandhi a réalisé de bonnes actions, il n'y porterait pas attention. La seule chose qui lui importe est qu'elle a attaqué le Temple d'or, qu'il considère comme l'endroit le plus sacré pour les sikhs. En ordonnant l'attaque de ce lieu hautement sacré, elle a commis une faute que même de bonnes actions ne pourraient réparer :

“I don't know her good work for India. I don't know. I just know she attacked on Golden Temple. This is the only thing I know, ok? Yeah. For, after that maybe you did, but this is a very, this is not a good thing or this is not a, you can't cover your good work, you can't cover your bad work for your good work, ok? You did very bad, very bad work, ok? So, for me she is a villain.”

Nous remarquons également que Surinder alterne entre s'adresser directement à Indira Gandhi en utilisant le pronom « you » et parler d'elle à la troisième personne en utilisant le pronom « she ». En utilisant la deuxième personne, Surinder élimine la distance entre lui et Gandhi. Il démontre directement la colère qu'il éprouve face à elle, sans aucun filtre.

Aucun des individus rencontrés, que ce soit dans le cadre d'entrevues formelles ou informelles, n'a parlé de ce qu'elle a fait de bon pour l'Inde. La vision des sujets est très dichotomique au niveau de la représentation des personnages clés de l'opération *Blue Star*. Indira Gandhi entre dans la catégorie des « mauvaises personnes », alors que nous verrons dans la discussion sur Bhindranwale que les représentations de ce dernier se situent à l'opposé pour la majorité des répondant-e-s.

Deux participants, Surinder et Ramjot, ont également justifié la mort de Gandhi. Pour Surinder, il est évident qu'elle méritait de mourir étant donné le mal qu'elle a fait. Lorsque nous lui avons demandé pourquoi il considère Beant Singh et Satwant Singh comme des martyrs, il nous a répondu expressément, sur un ton laissant paraître l'évidence de ses propos : « Because they killed Indira Gandhi! »

Selon Ramjot, ce serait le divin qui aurait envoyé Satwant Singh et Beant Singh pour la tuer étant donné tout le mal qu'elle a fait. Une des croyances dans le sikhisme est celle du karma, qui est lié aux cycles des renaissances. Lors de la naissance, l'humain arriverait avec son bagage de bonnes et mauvaises actions, puis le cumul de ses actions au cours de la vie déterminera sa prochaine forme de vie (Matringe, 2012b). Selon Ramjot, Dieu se charge des gens qui font du mal aux autres. Manveer a par ailleurs expliqué le concept du karma alors qu'il décrivait les éléments importants de la religion sikhe :

“Oh and very important, this is written in *Gurū Granth Sāhib*. So whatever you're doing right now, it all depends on your previous life. So what you're gonna do is gonna depend on your next life. So you will be judged. When you will finish this life, you will be judged on your acts. All the actions and acts which you're doing right now, because we don't know what we did in our previous life. We do not. But we know what we're doing right now. If I'm cheating someone, if I'm doing some wrong with the government, with the people, with my family, with my friends, I know. So this is all, he's gonna judge.”

Nous avons entendu une seule fois une opinion plus nuancée, qui va à l'encontre des représentations véhiculées par les membres de la communauté rencontrée, laquelle a suscité de vives réactions lors d'une activité organisée par l'Association des étudiant-e-s sikh-e-s de l'université Concordia. Il s'agissait d'une soirée au cours de laquelle étaient présentées de courtes vidéos à propos de 1984 suivies d'une discussion. Les sujets présents étaient des étudiant-e-s des universités Concordia et McGill. Plusieurs d'entre elles et eux fréquentent également le *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de

Lasalle. Le contenu de la discussion s'est dirigé vers Indira Gandhi et le fait qu'elle ait conservé ses gardes du corps sikhs après l'opération *Blue Star* afin de veiller à sa sécurité. Une jeune femme a émis l'hypothèse que Gandhi devait savoir qu'il y avait un danger pour sa vie et qu'elle a tout de même pris le risque, car c'était une façon de remettre le sang versé ou de se faire pardonner. Il n'a fallu que quelques secondes pour qu'un individu réplique en disant que c'était impossible. L'hypothèse de la jeune femme laisse sous-entendre qu'Indira Gandhi ait pu ressentir des remords à la suite de l'opération *Blue Star*, ce qui semble impensable pour beaucoup. Les répondant-e-s n'ont pas tendance à lui attribuer des caractéristiques humaines positives. Également, si l'hypothèse de la jeune femme s'avère réelle, Gandhi posséderait des caractéristiques similaires à celles du *shahīd* (martyr), comme d'être courageuse et de ne pas craindre la mort. Évidemment, Gandhi ne pourrait entrer dans la catégorie du martyr sikh (*shahīd*), puisqu'elle ne se serait pas sacrifiée pour le sikhisme. Par contre, les sikhs-e-s reconnaissent également les martyrs d'autres traditions religieuses. Ramjot, donne l'exemple de Jésus dans le christianisme lorsqu'il explique la notion de *shahīd*. Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, le *shahīd* est un titre honorifique dans le sikhisme, étant très valorisé et respecté. Étant donné les caractéristiques négatives étant généralement attribuées à Gandhi au sein de la communauté sikhe montréalaise, il est impensable pour la plupart des répondant-e-s de lui attribuer des caractéristiques similaires à celles du martyr.

L'élément au cœur de la représentation que les sujets se font d'Indira Gandhi est celui de la responsabilité de l'opération *Blue Star*. Ils lui attribuent également des caractéristiques négatives, voire même inhumaines. Les actes qu'on lui attribue viennent justifier sa mort, qui est expliquée selon la croyance au karma, laquelle a dû guider les actes des assassins de Gandhi. Tout comme pour la représentation précédente concernant la responsabilité du gouvernement indien dans l'opération *Blue Star* et les violences de novembre 1984, la principale accusée est la personne

derrière les crimes, celle qui les a planifiés. Durant l'assaut du Temple d'or, Gandhi n'a pas tué de ses propres mains. Elle est tout de même considérée plus négativement que les membres de l'armée.

4.3.5 Pourquoi la terre ne tremble que pour les sikh-e-s?

Trois répondant-e-s, Surinder, Manveer et sa femme Simran, ont fait mention du discours tristement célèbre de Rajiv Gandhi, le fils de l'ancienne première ministre, à la suite des émeutes de novembre 1984. Voici un extrait de son discours traduit en anglais par Mitta et Phoolka (2007) dans leur ouvrage dont le titre *When a Tree Shook Delhi : The 1984 Carnage and its Aftermath* a été influencé par le discours de Rajiv Gandhi :

“Some riots took place in the country following the murder of Indiraji. We know the people were very angry and for a few days it seemed that India had been shaken. But, when a mighty tree falls, it is only natural that the earth around it does shake a little.”(Rajiv Gandhi, cité dans Mitta et Phoolka, 2007, quatrième de couverture)

Ce discours, bien que spontanément abordé par seulement trois répondant-e-s, a été évoqué à d'autres reprises durant l'observation participante. L'extrait suivant de l'entrevue de Surinder illustre le caractère choquant du discours de Rajiv Gandhi et le sentiment d'injustice qu'il traduit : « So, what's the point of this speech? He's a Prime Minister. He's the Prime Minister of whole India, not for one community, ok? So these words from the Prime Minister's mouth are not good. It's shocking for everybody. »

Manveer et Simran illustrent également le caractère injuste dans l'extrait qui suit. Selon le couple, cette explication du fils d'Indira Gandhi n'est pas valable puisqu'elle ne vaut que pour les sikh-e-s.

-Manveer: "We cannot let our own government kill us like this. Sikhs, Christians, Muslims, we are called the minorities. Minorities. Just think about this. Gandhi [Mohandas Karamchand Gandhi], I'm talking about Gandhi. Gandhi was killed. He was killed by Hindu. Nothing happened. Nothing happened."

-Simran: "See, he was the father of a nation."

-Manveer: "Father of a nation. Gandhi was killed; nothing happened. Indira Gandhi was killed; so many Sikhs were [killed]. And then, Rajiv Gandhi was killed, son of Indira Gandhi; nothing happened."

-Simran: "Son of Indira Gandhi was assassinated by a South Indian. Nothing happened."

-Manveer: "Nothing happened. So, if we take the wording of Rajiv Gandhi, son of Indira Gandhi. He said if a big tree falls, there's impact on the earth. Earth shakes. Why does it shake only for Sikhs? Why for Sikhs only? Why are there so many incidents? So many big politicians are killed in India. Why the tree falls and shakes?"

-Simran: "She wasn't special. Indira Gandhi wasn't a special person you know."

-Manveer: "Yeah exactly. Those guys were gunned down and they were murdered, nothing happen. So why? Is it just because we are minor? We are minorities? We are not minorities. You take out Punjab, India is dead. You take out Punjab. If there's a war with China, they sent Punjabi. They sent Punjabi. They sent Punjab regiment. If there's a war somewhere else, in South Africa they sent Punjabi. So, I'm giving, I know. I'm Sikh. I'm hurt. I'm giving more and more reasons from my side. This is quite obvious because I'm hurt. This is the reason."

Cet extrait traduit le sentiment d'injustice ressenti par Manveer et Simran. Ce sentiment d'injustice face à 1984 est partagé par toutes et tous les membres de la communauté sikhe rencontrée à Montréal. Manveer démontre également que le fait d'être minoritaire dans un pays a certainement un rôle à jouer dans cette injustice. Il traduit bien les relations de domination que Juteau (2015) théorise comme étant primordiales à toutes relations entre groupes majoritaires et minoritaires. L'identité ethnique se construit dans ces interactions. Juteau (1994, p. 34) mentionne que ce ne sont pas les attributs d'un groupe qui en font un minoritaire, mais le traitement différentiel qu'on lui fait vivre par des pratiques discriminatoires. Elle qualifie cette discrimination de collective. Ainsi, vu les injustices ressenties et les pratiques discriminatoires à leur égard, les sikh-e-s rencontré-e-s se sentent probablement plus minoritaires en Inde qu'au Canada. Nous verrons plus loin la presque quasi-totalité des répondant-e-s se sentent très bien au Canada et qu'une comparaison est faite entre leur pays d'origine et celui d'accueil. Le sentiment d'injustice vécu par les sikh-e-s est d'autant plus grand puisqu'ils ne se sentent pas reconnu-e-s à leur juste valeur. Manveer pointe également l'importance des sikh-e-s en Inde, qui malgré leur nombre minoritaire, participent à la vie collective, notamment dans l'armée. En effet, les sikh-e-s sont très nombreux dans l'armée, et ce depuis le régime colonial anglais qui recrutait les sikh-e-s de manière préférentielle (Kundu, 1994; Matringe, 2012). Manveer exprime ici un manque de reconnaissance du gouvernement envers les sikh-e-s, lequel il ressent également de la part des hindou-e-s. Nous discuterons de ce manque de reconnaissance dans la section des résultats portant sur les représentations des relations entre sikh-e-s et hindou-e-s.

Le sentiment d'injustice est une représentation centrale lorsqu'il est question des événements de 1984, mais les répondant-e-s y font également référence lorsqu'elles et ils décrivent la situation actuelle des sikh-e-s au Pendjab : « We still have injustice going on the Sikh like I said now we have. Even now. » (Ravneet)

Les injustices mentionnées par les répondant-e-s sont pour la plupart reliées aux droits humains et au manque de reconnaissance envers les sikh-e-s comme formant une communauté à part entière.

4.3.6 Représentations du *shahīd*

Le *shahīd*, ou martyr sikh, est une thématique fondamentale dans le sikhisme. Nous y avons été confrontée dès le début de notre terrain. Plusieurs enfants nous ont raconté la mort des principaux *shahīd* de l'histoire. Dès les premiers entretiens, le concept de martyr est apparu comme central dans les représentations de 1984. Nous l'avons donc intégré au schéma d'entretien (voir annexe A) comme thématique à aborder avec les participant-e-s si elles ou ils ne le font pas d'emblée. Nous leur avons demandé de nous décrire dans leurs mots ce qu'est un *shahīd* afin d'obtenir un portrait général de leurs représentations à ce sujet. Nous leur avons également demandé de donner des exemples si ce n'était pas déjà fait.

Nous avons eu l'occasion de discuter longuement avec la fille de Ramjot, Harpreet, qui nous a affirmé voir un lien direct entre les histoires des *shahīd* et son identité en tant que sikhe. Ses parents lui ont transmis beaucoup d'information sur les martyrs et sur les événements de 1984 en général. Le concept de *shahīd*, qui traduit l'idée de sacrifice, est crucial pour bien comprendre les impacts de l'époque de 1984. Bhindranwale est l'exemple le plus connu d'un homme devenu martyr durant cette année. Harpreet exprime énormément de gratitude à l'égard des *shahīd*. Elle explique son sentiment d'être redevable à leur égard, notamment parce qu'ils se sont battus pour leur communauté. Elle nous raconte l'histoire d'une famille complète qui est morte en martyr durant l'opération *Blue Star*. Le père, la mère et leurs deux filles de 6 et 8 ans se seraient mis devant un tank de l'armée pour éviter que la communauté

assemblée ne se fasse tuer. Les quatre membres de la famille auraient péri. Harpreet explique que ses parents faisaient partie de cette communauté à l'époque et que de ce fait, elle leur est redevable de les avoir protégés. Elle fait ainsi le lien qu'elle leur doit également sa propre vie, puisqu'elle ne serait pas née si ses parents étaient morts en 1984.

Pour attester qu'il y a un lien direct entre son identité sikhe et les *shahīd*, Harpreet raconte que c'est après avoir connu l'histoire d'un martyr des années 1990 qu'elle s'est rapprochée de sa foi. Son histoire l'a beaucoup touchée, notamment en raison de la torture qu'il a subie. Elle mentionne qu'elle allait dans une direction opposée à celle de sa foi actuelle. À titre d'exemple, elle fréquentait le temple pour suivre ses parents, et non pour des motivations personnelles. Sa motivation est passée à un niveau intrinsèque, donc motivée par l'intérieur, notamment par des valeurs communes à celles que les martyrs représentent. Elle s'inspire énormément de l'histoire des *shahīd*. Elle mentionne qu'ils complètent qui elle est. Ceux-ci représentent des modèles d'appartenance pour Harpreet, contribuant ainsi à définir son identité.

Harpreet n'est pas la seule à s'identifier aux *shahīd*. Nous avons réalisé de l'observation participante durant le camp de jour de décembre 2015. Le camp est un lieu de transmission des valeurs, de l'histoire et des pratiques du sikhisme. En d'autres mots, il contribue à la formation des frontières internes de l'identité ethnique. Les deux processus responsables de l'ethnisation des individus et relevés par Juteau (2015) que sont la socialisation et l'identification sont à l'œuvre dans les multiples interactions entre les membres de la communauté. Les plus jeunes ont l'occasion d'apprendre des plus vieux. Le camp permet aux jeunes adultes de transmettre leurs connaissances aux enfants. Ils ont aussi l'occasion de mettre en pratique des habiletés reliées aux offices religieux. Une cérémonie est organisée à la fin de chaque journée par les jeunes monitrices et moniteurs. Chacun-e veille au bon déroulement de la

cérémonie. Certain-e-s jeunes s'identifient à leurs monitrices et moniteurs, qui leur servent de modèles. Nous avons par ailleurs remarqué que le nom donné à certains groupes était celui de *shahīd*. De jeunes filles nous ont expliqué que le nom de leur groupe était respectivement Baba Zorawar Singh et Baba Fateh Singh, les deux plus jeunes fils de Gourou Gobind Singh. Ils auraient été tués sous les ordres de l'empereur moghol de l'époque pour avoir refusé de renoncer à leur foi. Les deux jeunes filles étaient très fières d'appartenir à ces groupes. Les enfants semblent s'identifier rapidement aux martyrs. L'histoire de leur vie et de leur mort est racontée au sein des familles ainsi que dans la communauté. Nous avons également observé des représentations imagées de *shahīd* dans les maisons. Dès notre première visite chez Samina, elle et sa fille nous ont expliqué l'histoire de certains *shahīd* représentés sur une affiche. Samina a créé un collage avec des images de *shahīd* qu'elle a affiché sur le mur du salon.

Sur les murs de la chambre d'Harpreet sont affichés plusieurs portraits de martyrs, la plupart des contemporains, c'est-à-dire morts à l'époque de Bhindranwale. Les murs des pièces communes de la maison sont également décorés de portraits à l'effigie de *shahīd*. Ramjot, le père d'Harpreet, s'identifie également très fortement aux *shahīd*, surtout ceux de l'époque contemporaine. Lui et Gurtej font plusieurs références à ceux-ci et Ramjot les pointe sur le mur du salon au fil de la discussion.

Défendre les autres et soi-même ainsi que se battre pour la justice est au cœur de l'identité sikhe. Ces deux éléments sont également au cœur de la représentation du *shahīd*, qui est un modèle pour la communauté. Les sikh-e-s rencontré-e-s parlent de défense, mais jamais d'attaque.

Selon Jaspreet, il faut d'abord essayer de régler les problèmes sans la violence. Par contre, après plusieurs essais infructueux, il est légitime d'utiliser des armes. « If people never listen to your voice, don't care for your rights, then you can take the

sword. Then you can fight. But your fight cannot kill the innocent people. So, we're against the killing of innocent people. » Cet extrait démontre la légitimation de l'utilisation de la violence. Elle doit par contre être justifiée et ne peut être dirigée vers des personnes innocentes.

Par ailleurs, se battre est considéré par les répondant-e-s comme un moyen de faire régner la justice. La représentation du combat n'inclut pas seulement l'aspect physique. Amrit définit un *shahīd* comme quelqu'un qui meurt après s'être battu. « So *shahīd* means when you die fighting for justice. » Elle ajoute que cette personne n'a pas besoin de se battre physiquement, en illustrant ses propos par l'exemple du neuvième gourou, qui comme Gourou Arjan, est mort en martyr.

“You don't have to be physically fighting. Guru Tegh Bahādur Jī was *shahīd*. He didn't fight. He didn't even lift a sword, or a finger. He was decapitated while he was sitting in a cage. He is *shahīd*. He fought by his action. He said I will not convert. So he wasn't fighting physically. But he is still a *shahīd*. So he fought for justice in a peaceful way.”(Amrit)

Ravneet et Manveer sont du même avis, car selon leur opinion, les deux hommes décédés lors des manifestations d'octobre 2015 sont des *shahīd*. Ravneet et Manveer ont mentionné que ces hommes participaient à une manifestation pacifique lorsqu'ils ont été atteints par un projectile.

Ramjot, Gurtej et Surinder considèrent les assassins d'Indira Gandhi comme des *shahīd*, puisqu'ils ont fait preuve de courage et sont morts pour la religion sikhe. Ils venaient en quelque sorte rétablir l'ordre en vengeance la communauté sikhe pour l'opération *Blue Star*. De plus, il importe de rappeler que Ramjot considère qu'ils ont été envoyés par le divin afin d'empêcher Indira Gandhi de faire plus de mal. Étant considérée comme dangereuse pour les sikh-e-s, il apparaît logique d'attribuer le titre de martyr à ceux qui ont sacrifié leur vie pour le bien de leur communauté. Ainsi,

Ramjot ne se représente pas l'assassinat d'Indira Gandhi comme un acte de vengeance. Il s'agit plutôt d'un acte commis pour protéger la communauté sikhe.

Samina justifie le crime commis par Beant Singh et Satwant Singh par le fait qu'ils n'ont tué que la personne responsable de l'opération *Blue Star*. Elle trouve que les violences de novembre 1984 contre les sikh-e-s sont injustes puisqu'elles ont mené à la mort de milliers de personnes innocentes. Au contraire, Beant Singh et Satwant Singh n'ont tué que la personne coupable des crimes.

Axel (2001) a conduit une recherche au cours de laquelle il analyse l'utilisation d'internet par les groupes militants et l'image du corps torturé y étant représentée. Les représentations de la torture deviennent une façon de porter un message. Les représentations de la torture, tant dans le discours que sur les images, ont été observées tout au long de cette recherche. Elle est un aspect indissociable du *shahīd*. Ces représentations sont transmises au sein de la communauté par le biais d'hagiographies, sur des affiches et dans le discours. À titre d'exemple, Kulveer raconte en présence de ses jeunes enfants l'histoire du neuvième gourou et de ses trois fidèles, tous martyrs, en détaillant les tortures qu'ils ont subies. La fille de Samina nous a également raconté plusieurs histoires de *shahīd* en spécifiant les tortures subies. La torture, élément périphérique de la représentation du martyr, est acceptée par le *shahīd*, puisqu'il est brave et courageux.

Le *shahīd* est un concept central dans le sikhisme. Tous les répondant-e-s se le représentent comme un personnage courageux, qui se bat pour une bonne cause. Certain-e-s ont spécifié que sa particularité est qu'il ne se bat pas pour lui-même, mais bien pour les autres, membres de sa communauté ou non. L'ensemble des répondant-e-s le voit comme un individu hautement respectable. Il possède toutes les caractéristiques qu'un-e sikh-e devrait posséder selon les participant-e-s : le courage, la force, l'indépendance et la bravoure, lesquelles sont poussées à leur paroxysme lors

de la mort. Le *shahīd* incarne ainsi les caractéristiques de l'identité sikhe *khālsā*, ce qui explique son rôle de modèle dans la communauté. Selon Fenech (2000), les mouvements *Singh Sabhā* ont utilisé le discours sur le martyr et en ont fait le modèle par excellence de l'identité *khālsā*. Les représentations du martyr des répondant-e-s semblent corroborer cette affirmation. Le *shahīd* représente ainsi un modèle identitaire très fort. Cette identité est transmise par le discours sur le martyr et les représentations visuelles, lesquels présentes les caractéristiques communes au *shahīd* qui sont fortement encouragée dans la communauté sikhe.

4.3.7 Représentations de Bhindranwale

Plusieurs références à Bhindranwale ont été observées à l'intérieur du *gurdvārā*. Une grande photo de lui est exposée à l'intérieur du *laṅgar*, la cuisine communautaire présente dans tout temple sikh. Les portraits de Bhindranwale font par ailleurs encore aujourd'hui l'objet de controverses. Comme mentionné au chapitre 2, un portrait de Bhindranwale a été affiché au Temple d'or en 2012, puis rapidement retiré (Chopra, 2013). À notre connaissance, il n'y a pas eu de telle controverse au *gurdvārā* de Lasalle. Plusieurs individus nous ont mentionné la présence de cette photo, ainsi que d'une série de photos de martyrs accrochés eux-aussi aux murs du *laṅgar*. Sans connaître le nom et l'histoire de chacun des martyrs représentés, certains enfants nous en ont toutefois parlé, nous disant qu'il s'agit principalement d'hommes tués en 1984 ou après cette date. Beaucoup d'enfants sont capables de reconnaître Bhindranwale et le peuvent le décrire brièvement. Nous avons eu l'occasion de voir un jeune garçon portant un chandail à son effigie. La présence de nombreuses références matérielles à Bhindranwale a été observée durant l'observation participante.

Nous ne sommes toutefois pas en mesure d'affirmer si les observations que nous avons faites en lien avec Bhindranwale au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* sont le résultat d'une réémergence de son image à la suite d'une rupture comme au Pendjab (Singh et Purewall, 2013) ou s'il n'y a tout simplement jamais eu de rupture. Le contexte est différent en diaspora et il serait intéressant d'interroger les membres de la communauté à ce sujet.

La citation de Singh et Purewal (2013, p. 133) qui suit illustre bien la vision très polarisée des représentations collectives qui existent dans la société indienne par rapport à Bhindranwale :

“To some, Bhindranwale is remembered as a martyr to a valiant movement which stood up to Indian state dominance. To others, he represents the beginning of a dark period in Punjab’s recent history of militancy, violence and state repression.”

Amrit fait le même constat que ces auteurs qu'elle verbalise de la façon suivante : « Like, they [les membres du gouvernement] will call Sant Jarnail Singh a terrorist. The Sikhs call him a saint. »

Il ne faut toutefois pas se méprendre, car bien que ces deux visions tendent à être cautionnées d'un côté par le gouvernement indien et de l'autre par les communautés sikhs, la réalité est plus complexe. Selon Ramjot et Gurtej, certain-e-s sikh-e-s sont contre Bhindranwale et conçoivent l'opération *Blue Star* comme étant légitime. Selon eux, c'est parce que ces individus ont été manipulés par le gouvernement indien et qu'ils n'ont pas eu accès à toute l'information pour se forger une opinion juste.

Le noyau central de la représentation de Bhindranwale présent dans toutes les entrevues est le *shahīd*. Il ne fait aucun doute pour les répondant-e-s qu'il est mort pour défendre les droits des sikhs. Les personnes rencontrées ont toutes décrit

Bhindranwale positivement. Certaines sont toutefois restées prudentes en précisant qu'ils ont peu d'information sur lui. En effet, les informations que les sujets ont reçues et qui contribuent à modeler leurs représentations sociales de Bhindranwale ont été obtenues de sources secondaires, car aucun d'entre eux ne l'a rencontré directement. Dans toutes les entrevues, Bhindranwale est décrit dans des termes qui lui font éloges. L'élément central et commun à tous les sujets lui étant attribué est celui de *shahīd*. Comme nous l'avons vu précédemment, le martyr possède des caractéristiques très valorisées et liées à l'identité sikhe, qui font de lui une personne hors du commun. Les participant-e-s ont tour à tour mentionné des caractéristiques positives pour décrire Bhindranwale. Par exemple, pour Amrit, il est un homme très charismatique. Pour Ravneet, il se caractérise par son intelligence, alors que Kulveer le qualifie par son honnêteté, bien que ce dernier affirme ne pas connaître beaucoup sur son histoire:

“I know about him but I do not know too much details. [...] Because euh, I believe he was an honest man, and euh, that's about it you know, that I could say for him. But the other things euh, I don't know what led him to be in the position.”(Kulveer)

Serait-il possible de qualifier Bhindranwale de saint? La question a été posée à quelques participant-e-s, étant donné que le préfixe *Sant* est très souvent utilisé devant le prénom de Jarnail Singh Bhindranwale. Nous avons remarqué cette particularité dans de nombreux écrits (Singh et Purewal, 2013; Vaujier-Chatterjee, 2001), sur une affiche à l'intérieur du temple de Lasalle ainsi qu'en discutant avec des personnes de religion sikhe. Nous avons volontairement omis d'utiliser le préfixe *Sant* pour aborder la thématique de Bhindranwale, car nous ne voulions pas influencer les répondant-e-s. Nous désirions savoir si elles et ils allaient l'utiliser spontanément, ce qui s'est avéré être le cas. Par contre, bien que le préfixe soit utilisé par les répondant-e-s, les raisons ne sont pas très claires. Il semblerait que ce préfixe soit utilisé comme un titre honorifique pour témoigner le respect qui lui revient.

Lorsque nous avons demandé à Amrit si elle le qualifie de saint, sa réponse est partagée, puisque selon sa lecture du *Gurū Granth Sāhib*, il y a très peu de saints. Ce n'est pas un titre auquel toutes et tous les sikh-e-s peuvent accéder comme celui de *shahīd*. Après un moment de réflexion, Amrit finit toutefois par déclarer :

“So I don't think I'm qualified to call anyone a saint but in our religion, if the *panth* says something, if the community says something. The *panth* means something in the religion. So, I mean (*Silence*) I would... When I speak of him, I always say “Sant Jarnail Singh Bhindranwale”. I'll call him by what *panth* calls him.”

Cette citation est très révélatrice de l'importance qu'elle accorde au *panth*, c'est-à-dire la communauté sikhe. Amrit ne s'était tout simplement jamais questionnée à propos du statut de Bhindranwale, notamment parce qu'elle a toujours utilisé spontanément le préfixe *Sant* pour parler de lui, comme les membres de sa communauté le font. Elle nous a par ailleurs remerciée à quelques reprises pour l'entrevue, laquelle lui a permis de réfléchir à des sujets auxquels elle n'aurait pas pensé d'emblée. Par ailleurs, elle ne semble pas se permettre d'exposer une opinion qui irait à l'encontre de celle du *panth*. La représentation de Bhindranwale qui est partagée à l'intérieur de sa communauté est celle qui prime et n'est pas sujette à changement.

Il faut aussi dire que la façon de concevoir l'identité sikhe d'Amrit se rapproche davantage de celle adoptée par l'orthodoxie. Elle est *amritdhārī* et porte constamment sur elle les 5 symboles religieux commençant par la lettre « k », appelé en punjabi les *pañj kakke* : le *kes*, le *kañghā*, le *kirpān*, le *kaṛa* et le *kacch*. Elle porte aussi le turban et suit une trajectoire spirituelle assez stricte : « And also the majority of my life as a Sikh was shielded from a lot of politics, and I think that allowed me to become spiritual. » Elle mentionne par ailleurs qu'elle n'a jamais développé un réel intérêt

pour la politique. Ses connaissances à ce sujet sont de ce fait limitées, ce qui peut également expliquer sa réticence à se positionner sur le statut de Bhindranwale.

Amrit formule par la suite ce qui semble être un début de critique envers Bhindranwale, laquelle elle ne termine pas. Elle se demande pourquoi il n'a pas dit aux dévots de quitter le temple, sachant qu'un combat se préparait, puis elle se ravise en disant qu'il l'a peut-être fait, et que de toute façon les sikhs ne devraient pas avoir peur et devraient se battre. Cet extrait est révélateur de l'importance de la communauté sur le plan identitaire. Elle ne se donne pas le droit de formuler une pensée qui va à l'encontre de celle véhiculée au sein de sa communauté :

“And Sant Jarnail must be afraid of being *shahīd*. But we're not supposed to be afraid of it. So I'm just thinking in my head: If people (*pause*), like why didn't he tell them to leave? If he knew they [les membres de l'armée] were gonna attack during the weekend, like maybe he did, maybe he didn't. I don't know. How couldn't he try to evacuate the Golden Temple? But Sikhs are not supposed to be afraid of it. We're supposed to be strong, able to fight. (*Silence*). And defending, like defend ourselves, defend whatever we have to be and, that way we're not gonna be scared of being *shahīd*.”

Jaspreet, quant à lui, se situe moins près de l'orthodoxie sikhe telle que définie dans le *Sikh Rahit Maryādā* (SGPC, 1994), code de conduite établi par l'orthodoxie sikhe située à Amritsar. Bien qu'il se considère lui-même comme étant sikh, Jaspreet n'obéit pas à toutes les restrictions élaborées dans ce code. Il mentionne consommer un peu d'alcool et de viande de temps à autre, ce qui est hors de question pour Amrit. Nous avons remarqué que Jaspreet est beaucoup plus intéressé par la politique et en est également très critique. Puisqu'il s'agit d'entrevues semi-dirigées, nous avons laissé une marge de manœuvre aux sujets afin de voir quels éléments ils associent spontanément aux conflits de 1984. Jaspreet a de ce fait abordé le sujet de la politique d'une manière considérable et critique. Il a par ailleurs élaboré son opinion sur la situation politique actuelle indienne. Jaspreet semble accorder moins d'importance

qu'Amrit à l'opinion des autres membres de la communauté, ce qui ne veut toutefois pas dire qu'il n'en accorde aucune. Il nous a dévoilé être mal à l'aise à l'idée de partager ses opinions politiques avec d'autres sikhs qui fréquentent le *gurdvārā* de Lasalle. Selon lui, les opinions politiques y sont divisées et il craint que les membres de la communauté aient une mauvaise opinion de lui s'il s'affirme. Il nous a par ailleurs révélé avoir une opinion partagée sur Bhindranwale, laquelle est selon lui légèrement différente de celles d'autres membres de sa communauté : « My opinion about Bhindranwale is a little bit different. Some points are good, some points are bad. Some is good, which I like. Some is not good which I don't like. »

Les éléments périphériques composant la représentation de Bhindranwale correspondent à l'idéal prôné par l'orthodoxie sikhe représentée par le *Śiromaṇī Gurdvārā Prabandhak Committee* (SGPC). Au plan physique, il porte le turban et la barbe non coupée. Il représente exactement ce qu'Axel (2001, 2005) qualifie du corps masculin *amritdhārī*, lequel après l'opération *Blue Star* est devenu la cible des policiers et militaires indiens. Bhindranwale est par ailleurs toujours représenté portant une ou des armes. Sur la grande photographie affichée dans le *laṅgar* du temple de Lasalle, il porte une ceinture de balles de fusil. Il représente en quelque sorte cette image du guerrier, très importante pour plusieurs sujets. Par exemple, Kulveer mentionne que les sikh-e-s sont issu-e-s d'une « martial race ». Plusieurs sujets ont justifié l'utilisation des armes, toujours en spécifiant leur usage pour la défense et non l'attaque. Manveer explique comment le port d'armes à feu est justifié par Bhindranwale pour l'époque contemporaine :

“So, Sant Bhindranwale said that the time has changed. Guru Gobind Singh, Guru Gobind Singh Ji, he was 300 years ago. Five, he was there. That time was with a sword, and with a small gun. Those guys, Guru Ji and other people at one time, they were using horses. They were using horses. We can't, can we use horse right now? No, it's not possible. [...] So, so then Bhindranwale said “No! We cannot use this type of swords because we have to protect ourselves.

So we have to take the guns. We should be allowed to have guns to protect ourselves.”

Le discours de Manveer sur Bhindranwale montre qu’il se le représente comme un guerrier des temps modernes. Il fait un lien évident avec la communauté de Gourou Gobind Singh, à l’origine du *Khālsā*. Selon Matringe (2008, p. 95), Gobind Singh est « celui qui aux yeux des sikhs du *Khālsā* incarne le plus parfaitement leur idéal masculin ». Il possède ainsi des caractéristiques qui ont été mentionnées par les sujets lorsqu’ils ont décrit Bhindranwale : fort, courageux, défenseur de la justice, prêt à se sacrifier. Il a par ailleurs perdu ses fils, tous morts en martyrs, comme les hommes de Bhindranwale. Ce dernier possède ainsi des traits qui le rattachent à l’identité *Khālsā*. Ramjot, pour qui cette identité est également très importante, démontre une énorme reconnaissance envers Bhindranwale. Il mentionne par ailleurs, en pointant son portrait affiché dans la cuisine du domicile familial : « I say he’s my hero. He’s my right’s master. »

Selon Ramjot, Bhindranwale s’est battu pour les droits des sikhs, jusqu’à en payer de sa vie. Comme pour tout martyr, il ne se bat pas pour ses propres droits, mais bien pour ceux de toute la communauté. Il représente donc pour lui un modèle, un idéal à atteindre. Il représente un élément identitaire très fort composant les frontières internes du groupe.

Selon quelques personnes interrogées, Bhindranwale représentait une menace pour le gouvernement indien en raison notamment de ses demandes pour une meilleure reconnaissance des droits des sikh-e-s. Ce serait entre autres pour cette raison que l’opération *Blue Star* avait comme objectif de l’éliminer.

Bhindranwale représente donc pour les sikh-e-s rencontré-e-s un exemple idéal du *shahīd*. Tous les sujets le perçoivent d’une manière positive. Les éléments

périphériques de sa représentation sont variés, passant de charismatique, intelligent à défenseur des droits. Le niveau d'identification des individus à cet homme est toutefois varié. Comme nous avons vu précédemment, l'opinion de Jaspreet est partagée par rapport à Bhindranwale. Surinder ne s'identifie pas à lui, mais il lui porte quand même respect. Il confirme avoir écouté certains de ses discours et il en conclut qu'il était un homme brave, sans peur.

Parminder et Ramjot sont les deux répondants qui s'identifient le plus à Bhindranwale. Ramjot est sans équivoque : Bhindranwale est son héros. Il importe de préciser que pour Ramjot, Bhindranwale n'est pas un militant. Il a insisté à plusieurs reprises sur ce point. Nous lui avons expliqué que le terme militant peut être utilisé d'une manière positive, mais il est catégorique et répète à plusieurs reprises qu'il ne considère pas Bhindranwale comme tel :

“They [les médias] told in whole world that he [Bhindranwale] was a militant. But it's not the correct story. [...] For example, if the Sikh people do something for their religion, they are militants. If the Hindu people do something for their something, they are kings. [...] In my side, he [Bhindranwale] is a good guy. For the opposite side he is a militant. [...] But, he's not a militant. [...] Opposite part tell you bad always. In my side I say he's my hero. So, he's my hero.”

Gurtej complète en disant que « Nobody like the militant. » La façon dont Ramjot décrit le militant laisse à penser que ce terme a une connotation terroriste. Selon lui, le terme est négatif, car c'est celui véhiculé par les médias et le gouvernement. Comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, Bhindranwale était perçu comme un terroriste par le gouvernement indien, ce qui est complètement à l'opposé de l'opinion de Ramjot.

La figure de Bhindranwale agit à titre de marqueur identitaire direct pour plusieurs répondant-e-s, alors que pour d'autres son influence est secondaire. Dans la

communauté, son image est toutefois bien présente (photographie dans le *laṅgar*, citation sur une affiche dans la salle de prière, images et objets à son effigie en vente durant la parade de *Vaisākhī*), signe qu'elle compose les frontières internes du groupe. L'image dans les lieux publics où des visiteuses et visiteurs peuvent la voir souligne son caractère également externe.

4.3.8 *Khālistān* et identité

Jaspreet fait un lien très intéressant entre le *Khālistān* et l'identité sikhe comme étant distincte de l'identité musulmane. En effet, plusieurs répondant-e-s lors des entrevues formelles ont pris le temps de nous expliquer à quel point ils sont souvent confondus avec les individus de religion musulmane. Cette identité sikhe, le nous, différente d'eux, les musulmans, semble très importante. Comme Ravneet l'explique, ce n'est pas parce qu'il est négatif d'être musulman-e, mais bien parce que ce n'est tout simplement pas qui elles et ils sont :

“[...] there's nothing wrong with being Muslim. When somebody comes up to me and say: “Oh I thought you were Muslim” like well, it's not, it's not, I don't think it's an insult. A lot of people are like: “Oh my God! Why do they call us Muslims?” I don't think it's an insult. There's nothing wrong with being Muslim. But, the thing is that we're not (*rires*). We're from two different religions.”

Jaspreet pousse la réflexion plus loin en expliquant que d'être associé à l'islam peut être dangereux. Selon lui, des sikh-e-s se font assassiner en Amérique puisqu'ils sont confondus avec des musulmans, lesquels selon un autre participant, Kulveer, sont souvent associés à des groupes terroristes. Selon Jaspreet, l'obtention d'un *Khālistān*, qu'il perçoit comme un pays indépendant de l'Inde, permettrait aux sikh-es- d'être enfin reconnus au niveau international, c'est-à-dire que les individus des autres pays sauraient qui ils sont et surtout, qui ils ne sont pas. En ce sens, plusieurs des

répondant-e-s ainsi que des individus rencontrés lors de nos multiples visites au temple ont désiré se distinguer des musulman-e-s. Ainsi, les personnes rencontrées répondent à la question « de qui suis-je différent? » correspondant à la définition de la conscience ethnique (Bastienier, 2004).

Pour Manveer et Simran, le *Khālistān* ne représente pas un État réservé aux sikh-e-s. Le couple se l'imagine comme un État indépendant de l'Inde, ce qui est le noyau central de la représentation. Simran explique qu'il s'agirait d'un pays appartenant aux sikh-e-s, mais ouvert aux indien-ne-s de toutes traditions religieuses qui veulent vivre dans la paix et la justice. Son mari approuve ses dires : « The real *Khālistān* is this. The real *Khālistān*, by Sant Bhindranwale is this. When he said we'll create a Punjab *Khālistān*, he talked about a good government with good governance. » Simran ajoute que ce gouvernement serait élu par le people. Pour Manveer, un élément périphérique, mais très important de sa représentation du *Khālistān* est l'absence de corruption, laquelle était selon lui dénoncée par Bhindranwale. La représentation que le couple se fait du *Khālistān* est à l'image de la représentation qu'ils ont du *Khālistān* de Bhindranwale. Simran et Manveer ont une très haute estime de cet homme, tout comme Ramjot. Les éléments périphériques de leur représentation (justice, indépendance, paix, égalité) sont à l'image des représentations que les sikh-e-s rencontré-e-s se font de leur identité.

Nous avons eu l'occasion d'assister à deux reprises aux festivités annuelles pour commémorer la création du *Khālsā*, en 2015 et en 2016. Les communautés sikhes se regroupent au *gurdvārā* de Lasalle durant toute la journée pour célébrer. Cette fête est l'occasion pour plusieurs de réaliser le *sevā*, par exemple en distribuant gratuitement de la nourriture aux participant-e-s. Elle est également l'occasion de partager sa culture avec des individus de tous les horizons, puisqu'elle accueille tous ceux qui sont intéressés à participer. Une parade dans le quartier a lieu durant l'après-midi. Nous avons remarqué plusieurs références à 1984 et au *Khālistān*, autant en 2015

qu'en 2016. Le drapeau de cette nation imaginaire est déployé sur des chars allégoriques. En 2015, un podium permettait aux individus intéressés de s'exprimer. Certain-e-s ont fait des discours en lien avec le *Khālistān* alors que d'autres, comme une jeune fille, ont récité des poèmes en punjabi. Une affiche devant le podium portait la mention « India out of Khalistan. » En 2016, les invité-e-s pouvaient s'asseoir dans une jeep à l'effigie du *Khālistān* et du parti politique *Śiromaṇī Akālī Dal*.

Ces divers éléments montrent un désir de représenter fortement les espoirs en lien avec le *Khālistān* et dénotent encore une fois le désir de s'identifier distinctement de l'Inde, notamment avec l'affiche « India out of Khalistan. » Le choix de présenter des éléments de ce type n'est certainement pas anodin. Il ne signifie toutefois pas que l'ensemble des communautés sikhes montréalaises est en faveur d'un État sikh indépendant. Surjit croit que ces multiples références sont dues à la participation d'un groupe provenant de Toronto. Selon lui, le mouvement est plus actif dans cette ville qu'à Montréal. Ceci n'explique pas la présence d'affiches à l'intérieur du temple. Elle montre selon nous encore une fois l'imbrication des sphères politiques et religieuses. En effet, la proximité physique entre le sacré, représenté notamment par le *Gurū Granth Sāhib*, et les affiches à caractère politique est frappante.

Certain-e-s répondant-e-s se sont montré-e-s moins ouvert-e-s à l'idée d'un *Khālistān*. Pour Ravneet et Amrit, qui sont toutes deux nées ici, ce projet n'est pas réaliste. Ravneet le voit d'un point pratique et relève que ce serait presque impossible d'arriver à gérer économiquement par exemple cet État.

Tous les individus rencontrés qui sont réellement en faveur d'un *Khālistān* et qui désireraient y habiter ont vécu en Inde en 1984 et sont profondément blessés par le traitement des sikh-e-s en tant que minoritaires, par la corruption et la violence dont ils ont été témoins.

4.3.9 Relations entre sikh-e-s et hindou-e-s

Nous avons eu l'occasion de discuter brièvement au cours des entretiens des relations qui existent entre les individus appartenant aux traditions hindoues et sikhes. Il est très difficile d'évaluer les conséquences des événements de 1984 à ce niveau. Lorsque nous avons questionné les répondant-e-s à ce sujet, peu ont reconnu des changements sur le plan des relations. Pour Samina, il est clair qu'elle ne fait pas de distinction entre sikh-e-s et hindou-e-s. Elle confirme que ses meilleures amies sont hindoues. À son avis, elle ne serait probablement pas vivante aujourd'hui s'il n'y avait pas eu d'hindous pour la protéger ainsi que sa famille. Elle raconte qu'au moment des émeutes de novembre 1984, elle habitait Delhi. Des voisins ont fait croire à la foule cherchant des sikh-e-s qu'aucun-e n'habitait le voisinage.

Lorsque nous lui demandons si les événements de 1984 ont affecté les relations entre sikh-e-s et hindou-e-s, Kulveer répond simplement : « to some extend yes ». Il précise ensuite que ça n'a toutefois rien changé aux vraies relations d'amitié :

“Becaause euh, like when I grew up I had a lot of Hindu friends, back home, and they are still my best friends. I'm their best friend. So that bounding cannot be taken away, you know.”

Ramjot et Gurtej ont fait part de plusieurs déceptions. La plupart du temps, elles étaient exprimées envers le gouvernement indien, pour lequel ils ont une très basse estime. Il leur est toutefois arrivé de formuler une critique en mentionnant les hindous. À titre d'exemple, Gurtej nous raconte que les sikh-e-s se sont battu-e-s non seulement pour les hindou-e-s, mais pour le pays entier. Il ajoute ensuite : « And after that the Hindu people they give nothing to us ». Plusieurs sujets, dont Gurtej, Ramjot, Manveer et Ravneet se représentent leurs ancêtres comme des défenseurs des hindou-e-s et des opprimé-e-s en général. Dans un extrait, Ravneet décrit comment le neuvième gourou s'est sacrifié pour les hindou-e-s :

“They [les hindou-e-s] came to the ninth guru and they asked him for help because the emperor was trying to convert them into Islam. Then they said that the deal basically made with the emperor is that either the emperor will convert all the Hindus or like the Sikh guru had to give up his head. So the ninth guru was martyred because he was trying to defend the Hindus.”

Ravneet mentionne ensuite que les hindou-e-s ont beaucoup de reconnaissance envers le neuvième gourou en raison de son sacrifice. Par contre, Manveer affirme exactement le contraire :

“And Guru Tegh Bahādur Ji our ninth Guru, he sacrificed his life for Hindus. And those Hindus they forget everything now? And those Hindus they don’t even know. You won’t believe. You go to India and you say to any Hindu “Do you know about Guru Tegh Bahādur?” “Sorry I don’t know. I know he’s Sikh. Yeah he’s a Sikh guru.” “What did he do for you?” “For us? He didn’t do anything for us.” Oh really? Ok fine, no problem.” We’re not saying, we’re not claiming. We are not claiming that, what our Guru has done please do for us. No. We’re not doing. Because that’s what Guru is for. It’s to protect us.”

Manveer exprime dans cet extrait ce qu’il perçoit comme un manque de reconnaissance et de respect des hindou-e-s envers sa communauté. La fin de l’extrait démontre qu’il ne se sent pas respecté et aimerait davantage de respect. Il ne s’attend pas à être protégé par les autres communautés comme son gourou l’aurait fait. La représentation du protecteur est fondamentale dans l’identité sikhe et est partagée par le groupe. Tout ce que Manveer aimerait, c’est la reconnaissance et le respect. Au cours des événements de 1984, un grand manque de respect est également ressenti. Tout comme Ramjot, Manveer a vécu en Inde en 1984 et ressent une grande amertume par rapport à ce qui s’est produit. Cette amertume est toujours présente aujourd’hui en raison du manque de justice.

La représentation des ancêtres comme étant des défenseurs des opprimé-e-s correspond aux représentations que les sujets se font de l’identité sikhe. Lorsqu’ils décrivaient les valeurs importantes du sikhisme, les sujets ont mentionné

l'importance de l'entraide et la défense de toutes et tous. La majorité se représente les sikh-e-s comme des individus forts, courageux et prêts à se battre pour leurs idéaux. La justice est un élément central au cœur des représentations, et elle vaut pour les individus appartenant à toutes les religions.

Grewal (2007) aborde brièvement les tensions entre hindou-e-s et sikh-e-s comme existant depuis toujours. Selon elle, le discours populaire montre une harmonie entre les deux communautés, notamment par les représentations des sikh-e-s comme étant les protectrices et protecteurs des hindou-e-s. Elle explique ensuite que « such rhetoric which is based on certain beliefs and organizing principles of life serves a purpose in comforting, bringing ease in interpersonal relationships, and in keeping groups who recognize their differences from annihilating one another ». (Ibid., p. 55) Toujours selon cette auteure, comment se fait-il qu'il y ait autant de conflits, comme celui de novembre 1984 impliquant hindou-e-s et sikh-e-s? Un autre exemple de violences entre communautés au Pendjab est celui de la partition de 1947. Grewal a interrogé des individus appartenant aux trois principales communautés impliquées dans les violences de la partition et elle arrive à des résultats similaires aux nôtres. Les sujets lui ont tout d'abord raconté comment les trois communautés vivaient bien ensemble, puis après un certain temps, ils ont montré des signes de méfiance envers les autres communautés, et certains ont même exprimé une certaine aversion :

“What it demonstrates is that Hindu-Muslim, Hindu-Sikh, Sikh-Muslim, Sikh-Hindu fellowship was limited to either personal or individual interaction. On a systemic level, there is a clear sense of the Self and the Other, and where one places the Self or the Other. The last, obviously, is never at par. Interestingly, during the interviews conducted for the 1984 research, the time-distance was shortened between the comments on neighbourly relations and the predictable diatribe against the Other.”(Ibid., p. 56)

Comme dans la recherche de Grewal, les exemples des répondant-e-s pour justifier de bonnes relations avec les hindou-e-s se situaient surtout au niveau personnel,

notamment en donnant les exemples des ami-e-s. Une analyse impliquant des facteurs macrosociaux et s'intéressant également au point de vue des hindou-e-s serait en ce sens très pertinente. Il est toutefois impossible à ce stade de statuer avec certitude si les relations entre sikh-e-s et hindou-e-s ont été affecté-e-s ou non par 1984 puisque les sujets ne nous ont pas mentionné directement des changements.

Ravneet, contrairement aux autres, relate la bonne entente des communautés religieuses par des exemples qui vont au-delà de ses relations personnelles. Dans cet extrait, elle aborde également les communautés musulmanes :

“So, but the thing is Sikhs don’t have anything against any religion. We’re not supposed to have anything against any religion. We have nothing against euh Muslims, we have nothing against Hindus either. Because it has just happened that the government is a Hindu government. Like in Punjab right now the government is a Sikh government. But it’s a corrupted government. They’re not helping the Sikhs in any kind of way. They’re still like you know, trying to kill Sikhs even though they are, they call themselves Sikhs. Even now, stuff that’s going on in Punjab [elle parle de la désacralisation des copies du *Gurū Granth Sāhib* d’octobre 2015], there’s a lot of Muslim people that are helping. The Muslims in Punjab are supporting the protestors. So they’re coming in to gather with them as well.”

Nous remarquons toutefois la particularité de sa deuxième phrase « We’re not supposed to have anything against any religion », qui laisse sous-entendre que la situation n’est pas parfaite et qu’il y a peut-être des tensions entre communautés religieuses. La situation idéale est qu’il n’y en ait pas, ce qui concorderait avec les enseignements du premier gourou, mais la réalité est probablement différente. Nous ne pouvons toutefois pas postuler de situations conflictuelles. La majorité des répondant-e-s font preuve de tolérance et d’ouverture. Ravneet participe souvent à des activités interreligieuses et fait preuve d’ouverture envers les autres communautés. Nous avons participé ensemble à une telle activité dans une mosquée. Elle nous a également raconté au début de l’entretien qu’avoir une connaissance des

autres religions fait partie des valeurs transmises par les gourous. Selon elle, développer de telles connaissances permet d'être apte à défendre les autres au besoin.

Surinder attribue la responsabilité des attaques de novembre 1984 aux hindou-e-s, formulant sa pensée de cette manière : « The Hindu, another community people put tires on the Sikh people's neck, and they just fired them. They burned them alive. So, these things happened. » Il importe de souligner qu'il emploie une formulation attribuant ces violences à l'ensemble de la communauté hindoue. En effet, il parle de la communauté hindoue dans son ensemble plutôt que d'individus hindous.

Nous avons également remarqué une certaine séparation entre « nous » et « eux » dans le discours des participant-e-s. Plusieurs se sont défini-e-s en opposition avec les hindou-e-s, définissant ainsi leur conscience ethnique (Basténier, 2004). Cet élément est crucial pour l'identité puisqu'en Inde les sikh-e-s sont encore bien souvent considérés comme des hindou-e-s. Les participant-e-s ont voulu se distinguer de ce groupe, notamment puisqu'elles et ils sont encore considérées par la législation indienne comme étant hindou-e-s, comme le stipule l'acte régissant officiellement les mariages hindous (National Portal of India, 1955). Faisant référence à cet acte, Gurtej mentionne : « Right now we're defined in Indian laws Hindus with hair. »

4.3.10 Relations avec le groupe majoritaire

Au cours de cette recherche, nous avons tenté le plus possible d'accéder à des éléments des frontières externes du groupes, une des faces constitutives de l'identité ethnique présentées par Juteau (1999). Il faut toutefois mentionner que cette section est limitée à la perception du groupe minoritaire puisque le groupe majoritaire n'a pas été interrogé.

Bien que le racisme soit toujours bien présent au Canada (Basran et Bolaria, 2003), un seul participant nous a fait part de comportements qu'il considère racistes à son égard. Il s'agit de Kulveer, homme de 43 ans arrivé au Québec en 1990. Il nous a fait part d'une situation à laquelle il a fait face au cours de laquelle il aurait été arrêté illégalement. Au cours de l'opération policière, il mentionne avoir subi des blessures et s'être fait enlever son turban par un officier. Selon lui, il a été sans aucun doute ciblé en raison de son appartenance ethnique et religieuse, laquelle est visible en raison du port du turban. Il attribue ce malheureux événement est en partie attribuable à l'idée d'un projet de Charte des valeurs québécoises introduite par Pauline Marois en 2012 lors des élections provinciales. Cette idée prend la forme d'un véritable projet de loi, lequel est finalement déposé à l'Assemblée nationale du Québec en 2013 par Bernard Drainville (Dagenais, 2015). Cette Charte visait à continuer les démarches de laïcité. Un des objectifs de ce projet est d'empêcher tout individu de porter des symboles religieux dans le domaine public, incluant le turban, le kirpan, le hijab, etc. Le projet de Charte des valeurs québécoises a amené de nombreux débats au sein de la population québécoise, qui était divisée sur la question. Nous avons demandé à Kulveer s'il a trouvé cette époque plus difficile, question à laquelle il a répondu : « Yeah, yes. Very hard. » Ce projet de loi a été vécu par Kulveer comme un retour en arrière, lié à l'Inde de 1984. Il compare le gouvernement de Pauline Marois à celui de son pays d'origine : « She was promoting hate you know. [...] She was playing the same politics they play back home in India. Hit the minorities, to euh, to satisfy or to get the majority ruled you know. »

Il nous apparaît évident que de tels événements et les représentations que l'individu ou le groupe s'en fait ont un impact sur la construction identitaire et viennent teinter les relations entre les groupes majoritaire et minoritaire. Kulveer se représente de ce fait les Québécois francophones comme peu ouverts par rapport à sa religion. Il mentionne observer moins de méfiance de la part des Québécois anglophones. Selon lui, les médias anglophones aident les sikhs en parlant de leur religion et en couvrant

des événements touchant la communauté sikhe, comme son arrestation. Ici, les représentations de Kulveer sur la politique provinciale sont imbriquées dans celles de l'Inde.

Les autres sujets que nous avons rencontrés n'ont mentionné aucun événement du même genre que Kulveer. Ils se sentent libres de pratiquer leur religion au Québec et de porter des symboles reflétant leur appartenance religieuse. Par exemple, Ravneet, qui porte le turban, se sent très libre de le faire. Elle apprécie le fait que bien que la plupart des gens soient trop gênés pour l'aborder, certains individus lui posent des questions par rapport à son turban puisqu'ils sont peu habitués à voir une femme en porter.

Tout comme dans l'étude de Boisvert (2012, p. 186) réalisée auprès de Tamouls sri-lankais, les répondant-e-s se sentent privilégié-e-s de vivre au Canada. Elles et ils apprécient notamment la liberté et la sécurité régnant au Canada. Les personnes interviewées aiment leur vie ici. « I love Canada! I like [Justin] Trudeau. I like everybody because they like me. My Defense Minister [Harjit Sajjan] is number one. »

Pour Manveer et sa femme, qui nous ont accordé une entrevue ensemble, les représentations qu'ils se font du Québec sont pour la plupart à l'opposé de celles concernant leur pays d'origine. D'ailleurs, ils se montrent très critiques envers l'Inde et ses politiques, nous répétant à plusieurs reprises à quel point le gouvernement y est corrompu. En fait, leurs représentations du Canada sont construites en opposition avec celles de l'Inde. Ce processus est partagé par la majorité des répondant-e-s, qui se représentent le Canada d'une manière presque idyllique :

“Oh, I love Canada! I love Thailand also. It's a nice country. Canada, I love Canada! There is no discrimination here. So I love that. You see my temple, it's

the same like in Punjab. I don't have any problem here. I also go in Ontario, Toronto, Vancouver, and Edmonton because I'm truck driver. I travel a lot. So, I go sometimes in Toronto to my temple, in *gurdvārā*. So it feels so nice here. The people are so friendly and helpful. I'm going to, I drive sometimes Nova Scotia, New Brunswick. The people is very friendly."

Un aspect central de la représentation du Canada est la sécurité. Simran et Manveer mentionnent à plusieurs reprises s'y sentir en sécurité, Manveer allant jusqu'à affirmer qu'il n'y a aucune violence dans ce pays. Le couple présente des exemples de l'Inde qui montrent le contraste entre leur sentiment de sécurité là-bas comparativement à celui au pays d'accueil. Par exemple, Simran nous explique se sentir en sécurité même lorsqu'elle rentre seule à 23h en utilisant le transport en commun. Au contraire, elle dit qu'en tant que femme, il n'est pas sécuritaire de sortir seule après 20h ou 21h. Elle ajoute qu'après 21h ou 22h, « She will be raped a hundred percent sure. It's not safe there. »

Ces représentations que Manveer et Simran se font du Canada contribuent à forger leur identité, laquelle est constamment en construction. Parfois construites en opposition à ce qu'ils ont vécu en Inde, ces représentations font que le couple, qui a obtenu le statut de citoyen canadien se sent appartenir au groupe majoritaire que forment les Québécois et les Canadiens. Manveer ajoute se sentir encore Indien, mais lorsqu'il se décrit, cette identité apparaît en deuxième. Il préfère dire qu'il est Canadien.

4.3.11 Transmissions des représentations

Les propos des participant-e-s ont permis de comprendre que les représentations liées à 1984 sont construites et partagées à l'intérieur du groupe formé par la communauté sikhe. Les représentations des répondant-e-s né-e-s en Inde se sont tout d'abord

construites au sein des communautés de leur pays d'origine, puis se sont développées au Canada. Kulveer, qui a appris sur les événements de 1984 seulement une fois installé au pays d'accueil, a certes tout de même développé des représentations sociales en Inde sur des sujets connexes qui ont contribué à forger ses représentations actuelles.

Étonnamment, le sujet de 1984 n'a pas été abordé dans toutes les familles. Amrit en a peu entendu parler par ses parents. Il faut dire que ces derniers sont nés en Afrique et n'ont pas été informés tout de suite des événements se produisant en Inde en 1984. D'un autre côté, les parents de plusieurs des répondant-e-s ont vécu directement les violences de 1984 et il peut être difficile d'en parler avec leur enfant. À titre d'exemple, Surinder, dont le père est décédé dans le contexte des violences de l'époque, mentionne avoir peu discuté des événements de 1984 avec sa mère. La mère de Ravneet partage beaucoup de ses souvenirs liés à 1984 avec sa fille, bien qu'il soit encore difficile pour elle d'aborder ce sujet.

Par contre, toutes et tous les participant-e-s qui ont actuellement des enfants soulignent l'importance de transmettre la mémoire de ces événements à leurs enfants. Certain-e-s, comme Samina, Ramjot, Manveer et Simran, le font déjà. Amrit, dont les enfants sont beaucoup trop jeunes pour aborder un tel sujet avec eux, confirme qu'elle leur transmettra cette partie de leur histoire lorsqu'ils seront en âge de comprendre.

Les livres, documentaires, films et l'internet sont des moyens utilisés par toutes et tous pour parfaire leurs connaissances sur le sujet. Il est possible d'emprunter ou d'acheter des documents directement au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār*. Des représentations sociales sont ainsi transmises par ce biais. Le *gurdvārā* a également été identifié par plusieurs répondant-e-s comme étant un lieu de transmission de la mémoire liée aux événements de 1984. Certain-e-s y ont rencontré des victimes et

témoins de cette époque. Des conférences ont également permis aux participant-e-s d'enrichir leurs connaissances sur le sujet. Les représentations de 1984 sont ainsi constitutives de l'identité sikhe et permette sa transmission dans la communauté sikhe montréalaise. Les représentations sont transmises de façon formelle, notamment lors de l'activité de discussion à l'université Concordia, comme de manière plus indirecte, par des références sur des affiches ou lors de la parade annuelle pour célébrer la naissance du *Khālsā*.

4.3.12 Récapitulation à propos de l'identité

L'analyse des entrevues nous a permis de comprendre que l'identité des sikh-e-s rencontré-e-s se construit dans une dialectique entre l'appartenance au Canada et à l'Inde. Seulement Amrit a une appartenance très faible à l'Inde, notamment parce que ses parents n'y sont pas nés, venant plutôt d'Afrique. Elle est toutefois en contact avec toutes sortes d'éléments culturels liés à l'histoire de l'Inde et du Pendjab. Les participant-e-s ne semblent pas éprouver de difficulté à intégrer l'identité canadienne à leur identité individuelle, mais également collective. Plusieurs initiatives de la communauté sikhe (collecte de denrées non-périssables pour la Guignolée, collecte de sang, parade pour célébrer *Vaisākhī*, etc.) illustrent un désir de participer activement à la vie communautaire, avec les membres de leur groupe comme avec ceux et celles du groupe majoritaire (Juteau, 2015).

Bien qu'étant loin de constituer une seule identité monolithique, la communauté sikhe montréalaise partage des éléments constituant la face interne de l'identité ethnique (Juteau, 2015). Les représentations des événements de 1984 forment un de ces éléments et sont constituées d'une multitude d'autres éléments internes (références à Bhindranwale, concept de *shahīd*, mouvements ethnonationalistes sikhs, etc.). Les représentations liées à Indira Gandhi et au gouvernement indien sont autant

constitutives de la face interne partagée par le groupe minoritaire sikh que de la face externe, puisqu'elles teintent les relations avec le groupe externe en Inde. Nous avons également vu que ces représentations influencent également la façon dont le gouvernement est perçu au Canada, puisque des comparaisons entre les deux pays s'opèrent.

La communauté sikhe montréalaise s'est donné plusieurs moyens de poursuivre la mémoire des événements de 1984, lesquels occupent une place importante de l'identité. Comme nous avons vu au deuxième chapitre, les initiatives viennent parfois de jeunes adultes, comme les étudiant-e-s de l'université Concordia qui ont créé un espace de discussion sur le sujet. Ils ont par ailleurs organisé un autre événement le 6 novembre 2015 intitulé « Punjab Human Rights Seminar with Human Rights Lawyer ». Il s'agissait d'un atelier donné par un avocat canadien spécialiste des droits humains, Balpreet Singh. Son sujet principal était les événements de 1984, avec une emphase particulière sur la violation des droits humains en Inde subie par les sikh-e-s en novembre 1984. Cette soirée a attiré un public varié constitué de sikh-e-s universitaires et non universitaires. Certain-e-s membres de la communauté étaient accompagné-e-s de leurs enfants, ce qui suggère un désir de leur transmettre cet élément identitaire. Nous avons également eu l'occasion d'assister à une conférence donnée par Harvinder Singh Phoolka, avocat indien travaillant pour obtenir justice depuis 1984. Montréal ne faisait au départ pas partie de sa tournée, mais à la demande des membres de la communauté, il a décidé d'y présenter une conférence. Sa présentation était destinée aux membres de la communauté sikhe et s'est donc déroulée en punjabi. Malgré que nous n'ayons pas compris l'ensemble de son discours, il était apparent que Phoolka représente un modèle pour la communauté sikhe, ce qui a nous a été confirmé par plusieurs de ses membres. L'événement s'est déroulé dans un auditorium du Centre William-Hingston dans Parc-Extension. La salle était comble, démontrant la popularité de Phoolka. L'avocat sikh a également permis à plusieurs individus de s'exprimer sur la scène, engageant un discours

participatif à propos des événements de 1984. Au cours des divers événements, nous avons remarqué que les deux processus d'ethnisation des individus, soit la socialisation et l'identification, sont à l'œuvre (Juteau, 2015). Les activités sont réalisées dans un cadre social permettant de partager entre les membres du groupe, ce qui par le fait même amène les individus à s'y identifier. Après la conférence de Phoolka, plusieurs membres de la communauté se sont dirigés vers la scène pour se faire photographier avec l'avocat auquel ils et elles s'identifient clairement. Une jeune fille regardait la lentille avec fierté alors qu'elle était au côté de Phoolka. Ce genre d'événement permet de partager des connaissances, débattre et échanger avec des membres de la communauté dans un cadre social partagé par le groupe.

4.3.13 Pour le futur, entre peur et espoir d'une résistance

Lorsqu'interrogés sur la possibilité que des événements s'apparentant à ceux de 1984 se reproduisent dans un futur proche, les réponses des répondant-e-s ont variées d'un oui ferme à un oui plus nuancé. Pour Samina, le risque d'une situation similaire à celle de 1984 est assez élevé. Elle a répondu oui sans hésiter à notre question, mentionnant qu'il se produit encore aujourd'hui en Inde des événements du même type envers les communautés religieuses minoritaires.

Manveer et Simran croient également que des événements du même type pourraient se reproduire dans un futur proche, mais à leur avis, les conséquences seraient totalement différentes. Les deux mentionnent à plusieurs reprises « Sikhs are ready now. We are ready. » Simran et Manveer font également référence à la communauté sikhe internationale, qui selon eux a développé de nombreuses richesses et leur viendrait en aide.

Ravneet répond qu'il serait difficile pour le gouvernement de répéter le même schéma qu'en 1984, notamment à cause des médias. Elle note que le gouvernement ne voudrait probablement pas risquer ses relations avec les communautés internationales. Elle ajoute toutefois que ce serait quand même possible : « But it's possible. Like, they are killing people like. It's not like it's not happening at all. »

Un élément central des représentations de 1984 est la volonté de ne pas oublier. Durant l'activité de présentation de vidéos et de discussion, les participant-e-s ont verbalisé cette volonté, l'expliquant surtout par un désir d'informer afin d'éviter que de tels événements ne se reproduisent. Kulveer, lorsqu'il a appris ce qui c'était produit en 1984, a organisé avec d'autres membres de sa communauté une conférence sur le sujet. Vers la fin de l'entretien, il dit avoir une demande à nous faire, laquelle il formule de cette façon : « Euh, what I would like to say is, you know like euh, to, once you become, like you get your thesis, and you get your PhD., you know that, I want you to continue on it. And euh, tell other people about it, so things like this don't happen again. » L'espoir que des événements comme ceux de 1984 ne se reproduisent plus est donc central pour les membres des communautés sikhes. Nous notons également un désir de s'exprimer sur le sujet et de le présenter aux autres communautés au Canada, ce qui se fait dans l'interaction au niveau des frontières externes. Gurtej fait mention de son désir d'organiser une activité pour présenter les événements de 1984 aux autres sikh-e-s et aux gens de toutes les communautés.

La douleur est encore très vive, autant pour les sikh-e-s présent-e-s en Inde en 1984 que la seconde génération née au Canada. Après la présentation d'un extrait du documentaire *The Widow Colony - India's Unsettled Settlement* (Kaur, 2006) à l'université Concordia, des étudiant-e-s se sont exprimé-e-s, les larmes aux yeux, sur les histoires qu'elles et ils avaient entendues de leurs proches. Lors d'un entretien informel, Samina souligne la difficulté qu'elle éprouve lorsqu'elle se remémore les souvenirs liés à 1984, alors qu'elle n'était âgée que de 9 ans.

Kulveer, avec qui nous avons discuté brièvement du documentaire *The Widow Colony - India's Unsettled Settlement*, mentionne son sentiment par rapport au sujet du film. Ce film traite de femmes qui ont perdu leur mari et bien souvent un ou plusieurs enfants durant les violences de novembre 1984. Ces femmes vivent ensemble dans ce qui est communément appelé une « widow colony », un petit quartier où une communauté de femmes veuves et d'enfants ont trouvé refuge. L'extrait suivant permet de comprendre comment Kulveer se représente ce lieu : « And also the movie that you mentioned, *Widow Colony*. You know, that is like a bad mark for everybody. Like, on all of humanity, because euh, euh, there shouldn't be a colony like that, you know. » La « widow colony » représente un des symboles de 1984. Elle constitue une trace attestant des répercussions des violences et prouve que les conséquences pour les victimes font encore aujourd'hui partie de leur quotidien.

Ramjot a été particulièrement éprouvé par 1984. Parmi les personnes interviewées, il est le plus âgé. Il avait 16 ans en 1984. Sans entrer dans les détails, il mentionne avoir immigré au Canada en 1999 en raison du contexte de violence des années 1980 et 1990. Bien que sa vie soit stable et qu'il soit heureux au Canada, les cicatrices laissées par le passé sont toujours présentes : « I don't forget, the people, they killed too many Sikh people. » Après avoir dit que personne n'a été puni pour les crimes commis lors des violences de novembre 1984, il répète : « I don't forget 1984, never ever. »

Manveer mentionne à plusieurs reprises être blessé. Il est conscient que son discours est teinté par ce sentiment et par son identité sikhe : « I'm Sikh. I'm hurt. I'm giving more and more reasons from my side. This is quite obvious because I'm hurt. This is a reason. » Ce sentiment est toujours présent lorsqu'il pense à sa terre natale. Il mentionne le ressentir lorsqu'il pense par exemple à la situation actuelle de consommation de drogues au Pendjab et à la corruption au sein du gouvernement

indien. La corruption comme composante de la représentation du gouvernement indien est encore présente aujourd'hui : « Corruption, corruption, corruption everywhere, everywhere. Like three months ago I went to India, to get my parents, and corruption is still there. So it hurts. It hurts a lot. »

CONCLUSION

L'histoire du Pendjab, petit état de l'Asie du Sud où la religion sikhe est née, est marquée par de nombreux conflits. Sa partition en deux états, le Pendjab indien et le Pendjab pakistanais, a été particulièrement sanglante. Elle est marquée par de nombreuses tensions qui se sont soldées par des violences intercommunales lors des transferts de populations. Alors que les musulmans se sont déplacés majoritairement du côté de l'actuel Pakistan, les communautés sikhes se sont majoritairement ralliées à l'Inde dans l'espoir d'obtenir un État où elles auraient leur pleine reconnaissance. Plusieurs demandes en ce sens ont été faites par la suite, mais n'ont pas donné les résultats attendus. La résolution d'Anandpur Sahib, formulée en 1973 par le parti sikh *Śiromaṇī Akālī Dal*, comprend un ensemble de demandes, notamment pour une meilleure reconnaissance des sikh-e-s et une distribution équitables des richesses du Pendjab. Cette résolution est encore aujourd'hui à la source de tensions entre le *Śiromaṇī Akālī Dal* et le gouvernement central indien. Pendant ce temps, les tensions politiques augmentent. Des groupes nationalistes continuent de revendiquer un territoire pour les sikh-e-s, certains demandant un État sikh indépendant de l'Inde, le *Khālīstān*. Devant ce qui est perçu par le gouvernement indien comme une menace sérieuse sur le plan de la sécurité, la première ministre Indira Gandhi ordonne l'invasion du Temple d'or au début du mois de juin 1984 par l'armée indienne. L'objectif principal est de déloger Jarnail Singh Bhindranwale et ses hommes, accusés notamment d'avoir fait entrer des armes dans le complexe du Temple d'or. Les conséquences sont multiples : pertes de vie du côté des sikh-e-s comme de l'armée, mort de Bhinranwale et ses hommes, profanation du lieu de culte, destruction de la bibliothèque contenant des références historiques importantes, etc. Il s'agit d'un outrage pour les communautés sikhes à travers le monde. Indira Gandhi est tuée le 31 octobre 1984 par ses gardes du corps, lesquels sont de confession sikhe.

Des actes violents envers les communautés sikhes font suite au meurtre de la première ministre. Des milliers de sikh-e-s sont brutalement assassiné-e-s dans les rues, des femmes violées, des maisons, commerces et *gurdvārā* sont brûlés. Bref, des événements à caractère fortement traumatique pour les sikh-e-s sévissent pendant quatre jours, principalement à Delhi, mais également dans d'autres villes. Par conséquent, plusieurs sikh-e-s ont choisi de refaire leur vie ailleurs. Certain-e-s se sont exilés au Pendjab, où la majorité des sikh-e-s de l'Inde vivent, alors que d'autres ont changé de pays. Certain-e-s ont choisi le Canada, contribuant ainsi à élargir la mosaïque culturelle du pays.

Constatant que le souvenir des événements s'étant déroulés en Inde en 1984 est toujours présent au sein de la communauté montréalaise, notamment par le biais d'objets y faisant référence, d'événements organisés et dans le discours de certains individus, nous avons porté intérêt à ces événements. Nous avons également observé que les événements de 1984 sont connus par les jeunes adultes nés au Québec et qu'ils semblent leur accorder une grande importance. Plusieurs questions, conversations avec des sikh-e-s de différents âges et recherches documentaires ont nourri notre réflexion sur le sujet. Nous avons alors formulé la question de recherche suivante :

Quelle est l'incidence des représentations des événements de 1984 en Inde sur la construction identitaire de la communauté sikhe montréalaise?

Dans l'optique de répondre à cette question, une recherche qualitative a été principalement réalisée au *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle. Une étude de terrain y a été effectuée sur une durée d'un peu plus d'un an et demi. L'observation participante, réalisée au *gurdvārā* ainsi qu'au cours d'autres activités pertinentes au sein de la communauté, a été jumelée à la conduite d'entretiens semi-dirigés. Au total, huit entrevues ont été réalisées avec des membres de la communauté sikhe

fréquentant le *gurdvārā Gurū Nānak Darbār* de Lasalle. L'échantillon est composé d'hommes et de femmes âgé-e-s entre 24 et 51 ans. L'analyse thématique en continu de Paillé et Mucchielli (2012) a été utilisée pour interpréter les données recueillies.

Les données recueillies au cours de cette recherche ont permis de comprendre quelles sont les principales représentations que les membres de la communauté sikhe montréalaise rencontrés se font des événements de 1984 en Inde. Les individus rencontrés attribuent la responsabilité de l'opération *Blue Star* au gouvernement indien, lequel est considéré comme étant fortement corrompu. Certain-e-s répondant-e-s font également porter le blâme à Indira Gandhi, première ministre de l'Inde à l'époque. Aucun des répondant-e-s ne lui a attribué de caractéristiques humaines. Elle est plutôt qualifiée de monstre, mauvaise personne et « villain », la représentant comme une personne inhumaine. Nous avons vu que le sentiment d'injustice est une thématique encore très présente, ce qui laisse penser que les problèmes datant de la partition du Pendjab en 1947 et que nous avons passé en revue au deuxième chapitre ne sont toujours pas réglés. Ils ont une incidence sur la façon dont les sikh-e-s construisent leur identité, étant en situation minoritaire en Inde. Ils se définissent en se distinguant d'autres communautés religieuses, comme les hindou-e-s et les musulman-e-s. Le mouvement pour le *Khālistān* représente ainsi une issue à la problématique identitaire que représente le statut de minoritaire. Il permettrait ainsi aux sikh-e-s d'être reconnu-e-s dans leur spécificité et donc d'avoir enfin une identité reconnue à l'échelle planétaire. Bien entendu, le rêve d'obtenir un *Khālistān* n'est pas partagé de toutes et tous. Ces représentations ont une incidence sur la construction des frontières externes de l'identité et transparaissent dans les interactions avec le groupe majoritaire. Nous avons vu par l'exemple de Kulveer que la discrimination vécue est néfaste puisqu'elle rappelle celle vécue dans le pays d'origine. En effet, les sikh-e-s issu-e-s de l'immigration de première génération comparent énormément la situation au pays d'accueil à celle au pays d'origine. Le plus souvent cette comparaison se fait en faveur du Canada, lequel est valorisé par la grande majorité

des répondant-e-s. Les individus nés au Canada ont une appartenance très forte à leur pays qu'ils définissent en fonction de l'identité canadienne.

La présente recherche a permis d'augmenter les connaissances sur la communauté sikhe montréalaise, surtout au niveau des frontières internes de son identité ethnique, mais également au niveau de ses frontières externes. Elle a par ailleurs permis de décortiquer des représentations sociales liées aux événements de 1984, lesquelles ont sans aucun doute une incidence sur l'identité des individus et des groupes. Elle permet de comprendre que les événements violents ont un impact sur les communautés ciblées, qu'ils aient été vécus directement ou non. Connaître les représentations liées aux événements de 1984 nous a également permis de comprendre celles liées au gouvernement indien. Comme nous l'avons vu, ces représentations, lorsque transposées au Canada par comparaison avec l'Inde, teintent les relations avec le groupe majoritaire. Nous avons vu que ces représentations peuvent être négatives, comme dans le cas de Kulveer et son expérience de brutalité policière ainsi que de discrimination. Elles peuvent également être positives, comme c'est le cas pour la majorité des répondant-e-s. Des projets de loi plus restrictifs, comme celui de la Charte des valeurs québécoises déposée à l'Assemblée nationale du Québec en 2013 peuvent avoir un impact négatif sur les communautés, comme l'exemple de Kulveer le démontre, ce dernier s'étant senti discriminé. À plus long terme, des recherches comme celle réalisée pour le présent mémoire de maîtrise pourraient aider à mettre en place de meilleures politiques d'intégration et favoriser le bien-être des communautés sikhes, et plus largement d'autres groupes ethniques. Le dernier apport de cette recherche, et non le moindre, est qu'il a permis de donner une voix aux sikh-e-s et de s'exprimer sur un sujet qui leur tient à cœur et qui est peu connu par les Canadien-ne-s.

Notre recherche exploratoire portant sur les représentations des événements de 1984 en Inde en lien avec l'identité sikhe comporte toutefois certaines limites.

L'échantillon est très humble et les résultats ne peuvent pas être généralisés à l'ensemble des sikh-e-s. Il s'agit en ce sens d'une recherche préliminaire qui mériterait d'être développée, notamment en utilisant d'autres méthodes de cueillette de données comme le questionnaire et un échantillon plus grand. La collecte de données a également été réduite en raison de barrières linguistiques. Comme notre connaissance de la langue punjabie est pour le moment limitée, nous étions dans l'impossibilité de conduire les entretiens dans cette langue. Des entrevues réalisées dans la langue maternelle des répondant-e-s permettraient l'accès à des données plus riches. Par ailleurs, plusieurs des activités organisées au sein de la communauté sikhe se sont déroulées en punjabi, ne nous donnant pas accès à l'ensemble des données.

Comme nous l'avons vu précédemment, il n'est pas aisé de déterminer l'impact des événements de 1984 sur les relations entre les communautés. L'objectif de la présente recherche ne se situait pas à ce niveau, mais nous avons eu l'occasion d'entrevoir des pistes de réflexion à ce sujet. De futures recherches s'intéressant aux relations entre les communautés hindoues et sikhes seraient en ce sens très pertinentes car elles permettraient de mieux comprendre comme l'Autre est construit dans une situation conflictuelle. Il serait idéal de s'intéresser autant aux représentations des communautés sikhes qu'à celles des communautés hindoues. De cette façon les frontières externes de l'identité ethnique pourraient être appréhendées de part et d'autre.

Une recherche similaire à celle conduite dans ce mémoire de maîtrise pourrait être effectuée auprès de sikh-e-s au Pendjab afin de voir s'il y a des différences notables. Il serait également intéressant de comparer les représentations liées au *Khālistān* des sikh-e-s du Pendjab à celles de la communauté montréalaise. Nous avons remarqué au cours de cette recherche que plusieurs répondant-e-s reconnaissent le caractère utopique et improbable de la création d'un tel État sikh indépendant. Pourtant le mouvement trouve toujours des adhérent-e-s. Une analyse des motivations chez des

individus qui se disent *khālistānī* serait également très intéressante. En diaspora, s'agit-il d'un moyen de garder un lien avec la terre natale que représente le Pendjab? Les sikh-e-s du Pendjab ont-ils un réel désir de créer une telle nation? Une multitude de questions sur le sujet mériteraient des réponses, tant par l'analyse des représentations de sikh-e-s au Pendjab qu'en diaspora.

ANNEXE A

CANEVAS D'ENTRETIEN

- Explication de la recherche et du formulaire de consentement
- Obtention de l'accord pour l'enregistrement audio
- Il sera aussi clairement mentionné aux répondants qu'ils peuvent mettre un terme à la recherche à n'importe quel moment sans devoir se justifier

Début de l'entretien :

- Pourriez-vous me parler de votre arrivée au Canada? *ou* Pour quelles raisons vos parents ont-ils choisi de venir au Canada?
- Pourriez-vous me parler des moments importants de l'histoire des sikhs?
- Pourriez-vous me parler de ce qui s'est produit dans les années 1980 en Inde?
- Comment avez-vous entendu parler des événements qui se sont produits en 1984?
- Quelle importance pensez-vous que ces événements ont encore aujourd'hui?
- Selon vous, quelles sont les répercussions des événements de 1984 sur la communauté sikhe?

S'assurer d'aborder les thématiques suivantes :

- Indira Gandhi
- Jarnail Singh Bhindranwale
- *Khālīstān*
- Shahīd* (martyr sikh)

ANNEXE B

GRILLE D'OBSERVATION DES ÉVÉNEMENTS

- Nombre de personnes présentes
- Des individus appartenant à d'autres traditions religieuses sont-ils présents?
- Habillement des individus, port de symboles religieux
- Objets utilisés (exemple : utilisation d'armes pendant des représentations d'arts martiaux)
- Porter attention au déroulement spatial et temporel des événements
- Porter attention à la disposition des individus, formation de groupes
- Références à 1984
- Références à des mouvements politiques et de revendications (ex : affiche avec l'inscription *Khālistān*)

ANNEXE C

GRILLE D'OBSERVATION QUOTIDIENNE AU TEMPLE

- Références à 1984
- Références à des mouvements politiques et de revendications
- Références aux martyrs sikhs (ex : série de photos représentant des martyrs dans la cuisine communautaire)
- Porter attention aux différentes pièces, leur aménagement
- Disposition des individus, formation de groupes,
- Interactions entre les individus
- Objets (dans les pièces, utilisés au cours de rituels, etc.)
- Objets spécifiquement liés à la tradition martiale
- Extérieur du bâtiment (ex : présence d'un drapeau, de symboles, etc.)

ANNEXE D

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT



L'incidence des représentations des événements de 1984 en Inde sur la construction identitaire de la communauté sikhe montréalaise

Information sur le projet

Personne responsable du projet

Chercheure, chercheur responsable du projet : Laurence Normand

Programme d'études : Maîtrise en sciences des religions

Adresse courriel : laureancenormand@hotmail.com

Téléphone : 514-349-6945

Direction de recherche

Direction de recherche : Mathieu Boisvert

Département ou École : Sciences des religions

Faculté : Sciences humaines

Courriel : boisvert.mathieu@uqam.ca

Téléphone : 514-987-3000 poste 6909

But général du projet

Vous êtes invité(e) à participer à un projet portant sur les événements s'étant produits en 1984 en Inde. Ce projet vise à connaître les membres de la communauté sikhe et leurs perceptions face à 1984.

Tâches qui vous seront demandées

Votre participation consiste à donner une entrevue individuelle au cours de laquelle il vous sera demandé de décrire vos perceptions reliées à votre religion et aux événements de 1984. Il vous sera demandé de présenter la façon dont vous avez pris connaissance de ces événements. Vous pourrez

parler de vos expériences ou de celles de vos proches seulement si vous le désirez.

L'entrevue durera environ 1 heure. Elle sera enregistrée auditivement avec votre permission. L'entretien sera transcrit sur support informatique. En aucun cas il ne sera possible de vous identifier sur ce document.

Moyens de diffusion

Les résultats de cette recherche seront publiés dans un mémoire de maîtrise, dans un article scientifique qui sera soumis à une revue savante et lors de communications orales.

Il est possible de vous transmettre les résultats de la recherche si vous le désirez. Nous vous en informerons lorsqu'ils seront disponibles.

Avantages et risques

Il n'y a pas de bénéfice direct à votre participation. Vous ne bénéficierez d'aucune rémunération. Par votre participation, vous contribuerez à l'avancement des connaissances sur la communauté sikhe et son histoire. Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à votre participation à cette rencontre. Vous devez toutefois être conscient du fait que certaines questions pourraient raviver des émotions difficiles. Si c'est le cas, n'hésitez pas à en parler à la personne qui mène l'entrevue. Celle-ci peut vous fournir une liste de ressources pouvant vous aider. Vous devez savoir qu'il vous est toujours possible de refuser de répondre à une question sans devoir vous expliquer à la chercheuse. Il est de la responsabilité de la chercheuse de suspendre ou de mettre fin à l'entrevue si cette personne estime que votre bien-être est menacé.

Anonymat et confidentialité

Tous les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels. La personne responsable du projet et sa direction de recherche sont les seules personnes qui auront accès à l'enregistrement de votre entrevue et à sa transcription. L'enregistrement et sa transcription ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément sous clé par la personne responsable du projet pour la durée totale du projet. Toutes les données seront détruites 5 ans après les dernières publications des résultats de recherche.

Participation volontaire et droit de retrait

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure et que, par ailleurs, vous êtes libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas, les renseignements vous concernant seront détruits. Votre accord à participer

implique également que vous acceptiez que le responsable du projet puisse utiliser aux fins de la présente recherche (incluant la publication d'articles, d'un mémoire, d'un essai ou d'une thèse, la présentation des résultats lors de conférences ou de communications scientifiques) les renseignements recueillis à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement à moins d'un consentement explicite de votre part.

Questions sur le projet et sur vos droits

Vous pouvez contacter la personne responsable du projet pour des questions additionnelles sur le projet. Vous pouvez également discuter avec la direction de recherche des conditions dans lesquelles se déroule votre participation et de vos droits en tant que personne participant à la recherche.

Le projet auquel vous allez participer a été approuvé au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains par le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants (CERPE) de la Faculté des sciences humaines de l'UQAM. Pour toute question ne pouvant être adressée à la direction de recherche, Mathieu Boisvert (boisvert.mathieu@uqam.ca), ou pour formuler une plainte ou des commentaires, vous pouvez contacter la présidente du comité par l'intermédiaire de la coordination du CERPE : cerpe4@uqam.ca, 514 987-3636.

Remerciements

Votre collaboration est importante pour la réalisation de ce projet et nous tenons à vous en remercier.

Signatures

Participante, participant

Je reconnais avoir lu le présent formulaire et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que la personne responsable du projet a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé de suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme, ni justification à donner. Il me suffit d'en informer la personne responsable du projet.

Nom en lettres moulées

Signature de la participante, du participant

Date

Je souhaite être informée, informé des résultats de la recherche lorsqu'ils seront disponibles : ☐ oui ☐ non

Si oui, veuillez inscrire vos coordonnées :

Personne responsable du projet

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages et les risques du projet à la personne participante et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

Signature de la personne responsable

Date

Un exemplaire du formulaire d'information et de consentement signé doit être remis à la personne participante.

LISTE DE RÉFÉRENCES

- Abric, J.-C. (1997 [1989]). L'étude expérimentale des représentations sociales (5e éd.). Dans D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales* (p. 205-223). Paris : Presses Universitaires de France.
- Abric, J.-C. (2003 [1994]). *Pratiques sociales et représentations* (3e éd.). Paris : Presses Universitaires de France.
- Abric, J.-C. (2005 [2003]). *Méthodes d'études des représentations sociales*. Ramonville Saint-Agne : Érès.
- Aulakh, J. (2015). 'Just another riot in India': remembering the 1984 anti-Sikh violence. *Acta Academica*, 1, 208-227.
- Axel, B. K. (2001). *The Nation's Tortured Body : Violence, Representation and the Formation of a Sikh Diaspora*. Durham : Duke University Press.
- Banga, I. (1999). The Sikhs under the Colonial Rule. Dans J. S. Grewal et I. Banga (dir.), *The Khalsa over 300 Years* (p. 111-120). New Delhi : Tulika.
- Barrier, N. G. (2006). Trauma and memory within the Sikh diaspora: Internet dialogue, *Sikh Formations : Religion, Culture, Theory*, 2(1), 33-56. <http://dx.doi.org/10.1080/17448720600779836>
- Barth, F. (dir.). (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston : Little, Brown and Company.
- Basran, G. S. et Bolaria, B. S. (2003). *The Sikhs in Canada : Migration, Race, Class, and Gender*. New Delhi : Oxford University Press.
- Bastienier, A. (1998). L'incidence du facteur religieux dans la "conscience ethnique" des immigrés marocains de Belgique. *Social Compass*, 45(2), 195-218.

- Bastienier, A. (2004). *Qu'est-ce qu'une société ethnique? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Beaud, S. et Weber, F. (2010 [1997]). *Guide de l'enquête de terrain* (4e éd. rév. et aug.). Paris : La Découverte.
- Behr, E. (1984). Les sikhs, mal aimés de l'Inde. *Politique étrangère*, 4, 883-892. <http://dx.doi.org/10.3406/polit.1984.3416>
- Boisvert, M. (2012). "Religion et culture pour moi c'est pareil." Le temple hindou tamoul montréalais, une institution culturelle, dans Louis Rousseau (dir.), *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration* (p. 153-195). Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Bradley, M. (2007). *La transmission de l'identité religieuse dans un contexte d'immigration : Le cas des réfugiés tamouls hindous d'origine sri-lankaise à Montréal*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré d'Archipel, l'archive de publications électroniques de l'UQAM <http://www.archipel.uqam.ca/933/>
- Brar, K. S. (1993). *Operation Blue Star : The True Story*. New Delhi : UBS Publishers' Distributors.
- Brass, P. R. (dir.).(1996). *Riots and Pogroms*. New York : New York University.
- Buschini, F. et Doise, W. (2008). Ancrages et rencontres dans la propagation d'une théorie. Dans B. Madiot, E. Lage et A. Arruda (dir.), *Une approche engagée en psychologie sociale : L'œuvre de Denise Jodelet* (p. 13-25). Ramonville Saint-Agne : Érès.
- Butalia, U. (2002 [1998]). *Les voix de la partition : Inde-Pakistan*. Arles : Actes Sud.
- Cambridge University Press. (2016). Definition of villain. Dans *Cambridge Dictionary*. [s. l. : n. é.]. Récupéré de <http://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/villain>
- Castel, F. (2007). Les sikhs au Québec. *Relations*, 714, 33. Récupéré de <http://www.cjf.qc.ca/fr/relations/article.php?id=410>

- Chopra, R. (2013). A Museum, a Memorial, and a Martyr. *Sikh Formations : Religion, Culture, Theory*, 9(2), 97-114. <http://dx.doi.org/10.1080/17448727.2013.822142>
- Chopra, R. (2015). 1984 - Disinterred Memories. *Sikh Formations : Religion, Culture, Theory*, 11(3), 306-315. <http://dx.doi.org/10.1080/17448727.2015.1088318>
- Cole, W. O. et Sambhi, P. S. (1978). *The Sikhs : Their Religious Beliefs and Practices*. London : Routledge & Kegan Paul.
- Costey, P. (2006). Les catégories ethniques selon F. Barth. *Tracés*, 10, p. 105-112. <http://dx.doi.org/10.4000/traces.155>
- Dagenais, M. (2015). La Charte des valeurs québécoises. Dans *L'encyclopédie canadienne*. [s. l. : n. é.]. Récupéré de <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/la-charte-des-valeurs-quebecoises/>
- Das, V. (1985). Anthropological Knowledge and Collective Violence: The Riots in Delhi, November 1984. *Anthropology Today*, 1(3), 4-6. <http://dx.doi.org/10.2307/3033122>
- Durkheim, É. (1898). Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome IV, [s. p.].
- Encyclopaedia Britannica (2015). Sant Jarnail Singh Bhindranwale. Dans *L'Encyclopedia Britannica*. [s. l. : n. é.]. Récupéré de <http://www.britannica.com/biography/Sant-Jarnail-Singh-Bhindranwale>
- Encyclopaedia Britannica. (2016). Jat. Dans *L'Encyclopedia Britannica*. [s. l. : n. é.]. Récupéré de <https://www.britannica.com/topic/Jat>
- Fenech, L. E. (1997). Le sikhisme. Dans M. Boisvert (dir.), *Un monde de religions Tome 1 : Les traditions de l'Inde* (p. 131-176). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Fenech, L. E. (2000). *Martyrdom in the Sikh Tradition: Playing the Game of Love*. New Delhi : Oxford University Press.

- Fischer, G.-N. (2010 [1987]). *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale* (4e éd. rév. et aug.). Paris : Dunod.
- Gayer, L. (2006). Le « Jeu de l'amour » : trajectoires sacrificielles et usages stratégiques des martyrs dans le mouvement sikh pour le Khalistan. *Cultures et conflits*, 63, 113-133. Récupéré de <https://conflits.revues.org/2101>
- Grewal, J. (2007). *Betrayed by the State : The Anti-Sikh Pogrom of 1984*. New Delhi : Penguin Books.
- Grewal, J. S. (1998 [1990]). *The Sikhs of the Punjab* (éd. rév. et aug.). [Document électronique]. Cambridge : Cambridge University Press.
- Grewal, J. S. (2009). *The Sikhs : Ideology, Institutions, and Identity*. New Delhi : Oxford University Press.
- Gupte, P. (1992). *Mother India : A Political Biography of Indira Gandhi*. New York : Scribner's.
- Halsouet, B. (2012). *Ethnicité et religion : le cas de réfugiés Lhotsampa réinstallés à Saint-Jérôme au Québec*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré d'Archipel, l'archive de publications électroniques de l'UQAM <http://www.archipel.uqam.ca/5396/>
- Hassner, R. E. (2006). Fighting Insurgency on Sacred Ground. *The Washington Quarterly*, 29(2), 149-166. Récupéré de <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1162/wash.2006.29.2.149>
- Herzlich, C. (1972). La représentation sociale. Dans S. Moscovici (dir.), *Introduction à la psychologie sociale* (p. 303-323). Paris : Librairie Larousse.
- Jodelet, D. (dir.). (1997 [1989]). *Les représentations sociales*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Jodelet, D. (2014 [1984]). Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie. Dans S. Moscovici, *Psychologie sociale* (3e éd.) (p. 363-384). Paris : Presses Universitaires de France.

- Juteau, D. (1994). Essai – Multiples francophonies minoritaires : multiples citoyennetés. *Sociologie et sociétés*, 26(1), 33-45.
<http://dx.doi.org/10.7202/001374ar>
- Juteau, D. (2015 [1999]). *L'ethnicité et ses frontières* (2e éd. rév. et aug.). Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Kaur, H. (2006). *The Widow Colony - India's Unsettled Settlement*. Ellicott : Sach Productions.
- Kinnvall, C. (2006). *Globalization and Religious Nationalism in India : The search for ontological security*. New York : Routledge.
- Knott, K. (2005). Insider/Outsider Perspective. Dans J. Hinnells (dir.). *The Routledge Companion to the Study of Religion* (p. 259-273). Abingdon : Routledge.
- Kundu, A. (1994). The Indian Armed Forces' Sikh and Non-Sikh Opinions of Operation Blue Star. *Pacific Affairs*, 67(1), 46-69.
<http://dx.doi.org/10.2307/2760119>
- Mahmood, C. K. (1996a). *Fighting for Faith and Nation : Dialogues with Sikh Militants*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- Mahmood, C. K. (1996b). Why Sikhs Fight. Dans A. W. Wolfe et H. Yang (dir.), *Anthropological Contributions to Conflict Resolution* (p. 11-30). Athens : University of Georgia Press.
- Mahmood, C. K. (2005). Sikhs in Canada : Identity and Commitment. Dans P. Bramadat et D. Seljak (dir.), *Religion and Ethnicity in Canada* (p. 52-68). Toronto : Pearson Longman.
- Matringe, D. (2008). *Les sikhs: Histoire et tradition des « Lions du Panjab »*. Paris : Albin Michel.
- Matringe, D. (2012a). *Petite anthologie bilingue de Gurū Nānak avec rudiments grammaticaux et lexique*. [Document préparé pour un séminaire]. Paris : Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud.

- Matringe, D. (2012b). Sin and expiation in Sikh texts and contexts: from the Nānak Panth to the Khālsā. Dans P. Granoff et K. Shinohara (dir.), *Sins and Sinners : Perspectives from Asian Religions* (p. 31-56). Londres : Brill.
- McLeod, H. W. (2008). The Five Ks of the Khalsa Sikhs. *Journal of the American Oriental Society*, 128(2), 325-331.
- Mehta, P. (2010). Repressive Silences and Shadows of 1984 : Erasures, Omissions and Narrative Crisis. *Sikh Formations : Religion, Culture, Theory*, 6(2), 153-175. <http://dx.doi.org/10.1080/17448727.2010.530510>
- Mitta, M. et Phoolka, H. S. (2007). *When a Tree Shook Delhi : The 1984 Carnage and its Aftermath*. New Delhi : Lotus Collection.
- Moscovici, S. (1997 [1989]). Des représentations collectives aux représentations sociales. Dans D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales* (5e éd. rév. et aug.) (p. 79-103). Paris : Presses Universitaires de France.
- Murphy, Anne. (2004). Mobilizing Seva ("Service") : Mode of Sikh Diasporic Action. Dans Knut Jacobsen et Pratap Kumar (dir.), *South Asians in Diaspora: Religions and Histories* (p. 337-372). Leiden: Brill.
- Murphy, A. (2012). *The Materiality of the Past : History and Representation in Sikh Tradition*. New York : Oxford University Press.
- Nandi, P. K. (1996). Socio-Political Context of Sikh Militancy in India. *Journal of Asian and African Studies*, 31(3-4), 178-190. <http://dx.doi.org/10.1163/156852196X00142>
- National Portal of India. (1955). *Hindu Marriage Act*. Récupéré de http://highcourtchd.gov.in/hclsc/subpages/pdf_files/4.pdf
- Organisation des Nations Unies (ONU). (1948). *Convention pour la prévention et la répression des génocides*. Récupéré de <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CrimeOfGenocide.aspx>
- Paillé, P. et A. Mucchielli. (2012 [2003]). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (3e éd). Paris : Armand Colin.

People's Union for Civil Liberties. (1984). *Who are the Guilty? Report of a joint inquiry into the causes and impact of the riots in Delhi from 31 October to 10 November 1984*. Delhi :People's Union for Democratic Rights. Récupéré de <http://www.unipune.ac.in/snc/cssh/humanrights/04%20COMMUNAL%20RIOTS/B%20-%20ANTI%20-%20SIKH%20RIOTS/01%20-%20DELHI/a.pdf>

Pettigrew, J. J. M. (1995). *The Sikhs of the Punjab : Unheard Voices of State and Guerilla Violence*. New Jersey : Zed Books Ltd.

Piaget, J. (2003 [1947]). *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris : Preses Universitaires de France.

Read, N. (2004). *Indira Gandhi : The Death of Mother India*. Royaume-Uni : BBC Film.

Robin, R. S. (2015, 20 octobre). Why are Sikhs angry? *BBC News*. Récupéré de www.bbc.com/news/world-asia-india-34578463

Rousseau, L. (dir.). (2012). *Le Québec après Bouchard-Taylor : Les identités religieuses de l'immigration*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Shani, G. (2008). *Sikh Nationalism and Identity in a Global Age*. Abingdon : Routledge.

Shani, G. (2010). The memorialization of Ghallughara: Trauma, Nation and Diaspora. *Sikh Formations : Religion, Culture, Theory*, 6(2), 177-192. <http://dx.doi.org/10.1080/17448727.2010.530512>

Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC).(1994). *Sikh Rehat Maryada in English*.Récupéré de <http://www.sgpc.net/sikh-rehat-maryada-in-english/>

Singh, B. (2001). *Canadian Sikhs Through a Century (1897-1997)*. Delhi : Gyan Sagar Publications.

Singh, G. (1996). Punjab Since 1984 : Disorder, Order and Legitimacy. *Asian Survey*, 36(4), <http://dx.doi.org/10.2307/2645407>

- Singh, J. (2014). The Guru's Way: Exploring Diversity Among British Khalsa Sikhs. *Religion Compass*, 8(7), 209–219. <http://dx.doi.org/10.1111/rec3.12111>
- Singh, N. (1994). *Canadian Sikhs: History, Religion, and Culture of Sikhs in North America*. Ottawa: Canadian Sikhs' Studies Institute.
- Singh, N.-G.K. (2011). *Sikhism: An Introduction*. Londres: I. B. Tauris.
- Singh, P. (2014). Towards an understanding of the Spiritual Economy of the Golden Temple. Dans Г.А. Казимова (dir.). *Английский Язык на Гуманитарных Факультетах Теория и Практика: Сборник научных и научно-методических трудов; Выпуск 7*. Moscou : Lomonosov Moscow State University.
- Singh, P. et Purewal, N. K. (2013). The resurgence of Bhindranwale's image in contemporary Punjab. *Contemporary South Asia*, 21(2), 133-147. <http://dx.doi.org/10.1080/09584935.2013.773291>
- Statistique Canada. (2011). *Immigration et diversité culturelle*. Récupéré de <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011001-fra.cfm>
- Talbot, I. et Singh, G. (2009). *Partition of India*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Tatla, S. T. (2006). The Morning After : Trauma, Memory and the Sikh Predicament Since 1984. *Sikh Formations : Religion, Culture, Theory*, 2(1), 57–88. <http://dx.doi.org/10.1080/17448720600779869>
- Vallee, F. (1975). Multi-ethnic societies : the issue of identity and equality. Dans D. Forcese et S. Richer (dir.), *Issues in Canadian Society : An Introduction to Sociology* (p. 62-102). Scarborough : Prentice-Hall.
- Van Dyke, V. (1996). The Anti-Sikh Riots of 1984 in Delhi : Politicians, Criminals, and the Discourse of Communalism. Dans P. R. Brass (dir.), *Riots and Pogroms* (p. 201-220). New York : New York University Press.

Vázquez-Vela, M. F. (2014). Sikh women experience and narrative during violent events in India. Dans M. Demers et P. Dramé (dir.), *Le Tiers-Monde postcolonial : espoirs et désenchantements* (p. 201-222). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

Verma, R. (2011). Making Meaning of 1984 in Cyberspace. *Sikh Formations : Religion, Culture, Theory*, 7(1), 43-56.
<http://dx.doi.org/10.1080/17448727.2011.561609>

Vig, J. (2009). *Femmes et sikhisme à Montréal : le cas des représentations des femmes et des rapports homme-femme*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré d'Archipel, l'archive de publications électroniques de l'UQAM <http://www.archipel.uqam.ca/2308/>

Weber, M. (1971 [1921-1922]). *Économie et société : Tome premier* (4e éd.). Paris : Librairie Plon.